

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



FACULDADE  
DE LETRAS  
UNIVERSIDADE  
DE LISBOA

**Da dialéctica do abstracto à universalidade  
concreta: do pensamento ao Estado  
na Filosofia do Direito de Hegel**

Rui Paulo Prates Esteves

MESTRADO EM FILOSOFIA

2013



UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



FACULDADE  
DE LETRAS  
UNIVERSIDADE  
DE LISBOA

**Da dialéctica do abstracto à universalidade  
concreta: do pensamento ao Estado  
na Filosofia do Direito de Hegel**

Rui Paulo Prates Esteves

Dissertação orientada pelo Professor Doutor José Barata-Moura

MESTRADO EM FILOSOFIA

2013

Aos meus pais,

# ÍNDICE

<b>Resumo</b> .....	7
---------------------	---

<b>Breve Introdução</b> .....	8
-------------------------------	---

## **I - História e Doutrina**

1.1 - Hegel e a Escola Histórica do Direito [ <i>Historische Rechtsschule</i> ]: breves considerações.....	11
1.2 - Hegel e o Direito Natural [ <i>Naturrecht</i> ]: debates filosóficos.....	17

## **II - Forma e Individualidade**

2.1 - O Direito Abstracto [ <i>das abstrakte Recht</i> ] .....	22
2.2 - O Contrato [ <i>der Vertrag</i> ].....	35
2.3 - A Injustiça [ <i>das Unrecht</i> ].....	38

## **III – Moralidade e Subjectividade**

3.1 - Moralidade Subjectiva [ <i>Moralität</i> ]: de Kant a Hegel, de Hegel a Kant.....	44
3.2 - A Intenção [ <i>die Absicht</i> ].....	53

## **IV - Realidade e Objectividade**

4.1 - Eticidade [ <i>Sittlichkeit</i> ]: um primeiro apontamento.....	58
4.2 – A Família [ <i>die Familie</i> ] .....	62
4.3 - A Sociedade Civil [ <i>die bürgerliche Gesellschaft</i> ] .....	66
4.4 - O Trabalho [ <i>die Arbeit</i> ] .....	70
4.5 - Direito Positivo [ <i>positives Recht</i> ] .....	76
4.7 - Administração e Corporação [ <i>die Polizei und Korporation</i> ].....	81
4.6 - O Estado [ <i>der Staat</i> ] .....	88
4.8 - Das relações entre a Religião [ <i>Religion</i> ] e a Política [ <i>Politik</i> ], e entre a Igreja [ <i>Kirche</i> ] e o Estado [ <i>Staat</i> ].....	96

4.9 - A Constituição [ <i>die Verfassung</i> ] .....	103
4.10 – Massa e Povo [ <i>Pöbel und Volk</i> ] .....	113

## **V - História e Mundo**

5.1 - O Direito Internacional [ <i>das äussere Staatsrecht</i> ] e a Mediação entre os Estados.....	117
5.2 - O Herói e a História Mundial [ <i>die Weltgeschichte</i> ].....	120
5.3 – Fim da História [ <i>Ende der Geschichte</i> ].....	126

<b>Bibliografia</b> .....	131
---------------------------	-----

## **Resumo**

A opressão política, aliada à economia sempre hierarquizada do viver, reflecte-se, essencialmente, no desnivelamento e distanciamento desgarrado dos tecidos sociais, «apertando» (com a complexificação jurídica, económica e a consequente solidificação da ordem institucional) a realidade em movimento, procurando torna-la fixa, estreita, condicionada pela burocracia, vigiada «administrativamente». A justiça, que se queria equitativa, resolve-se desigual, assente em factores económicos, por vezes hereditários, sempre de classe.

Assim, a ordem fixa de um Estado forte, austero, que pretende controlar e restringir a vida viva no interior da sua estrutura, torna-se afinal (ao contrário do que por muitos seria de esperar) o terreno mais fértil, mais próspero, para que uma nova força brote, viva, forte, livre.

## **Abstract**

The political oppression, along with the always hierarchized economy of living, essentially reflects upon the rampant unlevelling and splitting of the social fabrics, "constraining" (with the juridical and economical complexification and the consequent solidification of the institutional order) the reality in movement, seeking to make it fixed, narrow, conditioned by bureaucracy, "administratively" surveilled. The justice, which is expected to be equitable, turns out to be unequal, based on economical factors, sometimes hereditary, always class related.

Therefore, the fixed order of a strong, strict State, which intends to control and restrain the living life inside its structure, becomes, after all (contrary to what many would expect) the most fertile, most prosper field for a new force to sprout vigorous, strong, free.

**Palavras chave:** Hegel, Direito, Indivíduo, Sociedade, História, Estado

## Breve Introdução

Rondava em mim, como um problema que me comprometia resolver, a questão de como seria possível conciliar uma filosofia do movimento, da viva e constante contradição, da dialéctica permanente, da sempre presente mediação, com uma filosofia política, social e do direito em que o Estado representa (é) a imobilidade.

Perguntava-me se pensaria Hegel o Estado à semelhança do motor imóvel aristotélico, como a imobilidade sempre em acto que possibilita o movimento. Se essa imobilidade seria fixa se pensado o Estado apenas de forma abstracta (formal), ou apenas se pensado o Estado do ponto de vista, não da sociedade viva no seu seio, mas das instituições históricas e políticas, se essa fixidez seria ultrapassável, sujeita à transformação ou contrária a ela.

Seria então Hegel um pensador necessariamente sistemático em que as instituições assumiriam a solidez e estrutura que permitisse, num sistema social e político, suportar a contradição no seu seio? Que Estado afinal em Hegel?

Qual o papel do direito na sua filosofia social e política? Tornar o direito o mais universal e racional possível seria então o cristalizar (universalizando) paradigmas de justiça equitativos? A razão hegeliana seria compatível com uma sociedade justa? Essa racionalidade pressuporia autoridade ou liberdade? Veria Hegel, na racionalidade do direito, um direito resolvido, estreito, inflexível ou um direito aberto à dialecticidade do real?

Perguntava-me se pensar o Estado em Hegel seria pensar a unidade ou a multiplicidade; o Estado vivo, dinâmico, social, diverso, conflituante em que o movimento é a sua potência ou o Estado como estrutura, firmado em leis, burocrático, organizado em funções, grupos, hierarquias de controle (domínio) de uma realidade viva e diversa no seu interior; seriam estas duas formas de pensar um mesmo Estado ou duas formas distintas de pensar uma mesma realidade?

Houve o esforço, no presente trabalho, de apresentar um desenvolvimento próprio. O seu início é já a introdução e enquadramento doutrinal ao seu desenvolvimento. No decurso da presente tese é acompanhado um movimento, são exploradas temáticas no seu decorrer, colocadas questões, pontos em destaque e



debate, visões diversas, aprofundamentos, críticas. A presente dissertação, na sua construção, não vale pelas partes, não é particularizável em capítulos, ou individualizável em temáticas. Os próprios temas, no seu conteúdo, estão sujeitos à mediação, à dialéctica dos saberes, das áreas de conhecimento, dos domínios da vida, da sociedade, do homem, da história, do mundo. Este estudo não procura encerrar-se nele próprio, não procura fechar um círculo, ser sistemático, rígida e rigoroso numa ideia permanente, mas transmutável, vivo, dialógico no sentido de relação enriquecedora do seu processo interno; um estudo aberto da interioridade à exterioridade objectiva à interioridade e exterioridade objectivas na relação: consciência e mundo. Salvaguardando todavia, no respeito à doutrina, a identidade (na consciência), mas destacando na objectividade a negatividade (a contradição, o conteúdo do ser e *o conteúdo do não ser*; *o ser ele próprio como resultado do ser e do não ser*; *o ser*, em Hegel, *não é ser sem a negação*).

A presente tese, acerca do movimento na filosofia social, política e do direito de Hegel, acompanha também ela, no seu trajecto, um movimento. Os capítulos de doutrina não encerram uma doutrina. A individualidade, a forma, não se encerram em si. Não descurando o indivíduo, a forma, o indivíduo não se resume à individualidade atomizada, a forma não se fecha na formalidade, mas está aberta ao movimento. A moralidade não se eleva a moral absoluta da consciência, de imperativo, de regra do arbítrio ou profundidade do sentimento. O plano ético, não se prende à convicção do sentimento íntimo, ou à dureza da razão absolutizada, mas abre-se, também ele, à multiplicidade dialéctica da vida.

O direito, a lei, a política, assumem o seu papel próprio (hegeliano) mas se o seu firmamento fundamentado na racionalidade é o pensamento, também para Hegel o pensamento não é uma instituição. E se o mundo, o homem e a história são a vida do Espírito, o Espírito não tem vida sem o mundo, sem o homem e sem a história.

Na árida caminhada pelo árido texto hegeliano, onde tanto do desenvolvido se dá a conhecer e tanto se esconde nas imensas possibilidades conhecíveis na relação, mesmo sabendo o quão difícil é estar certo do que Hegel teria querido verdadeiramente dizer, fiz o esforço de ser imparcial, não me coibindo da crítica. Esforcei-me por dar a conhecer a riqueza dos problemas, relacionando-os, pondo-os em diálogo. Não me agarrei à fixidez de estrutura, mas também não a omiti. Fiz por não me perder nas contradições, quando na resolução achei ver o essencial. Penso ter sido, dentro do possível (das limitações no saber e das convicções já assentes) fiel

para com o pensamento hegeliano; mesmo na crítica, procurei pensar hegelianamente.  
Os problemas que não resolvi, não ficam irresolvidos, mas a resolver.

# 1. HISTÓRIA E DOUTRINA

## 1.1 Hegel e a Escola Histórica do Direito [*Historische Rechtsschule*]: breves considerações

A disputa entre Hegel e a *Historische Rechtsschule*<sup>1</sup> é conhecida e em muito excede o que aqui será dito, pelo que, o presente e inaugural capítulo, não dará mais do que uma visão introdutória e parcial do conjunto, trazendo à discussão apenas alguns aspectos, que podem contribuir para um maior aprofundamento quanto a temáticas abordadas no nosso estudo.

Na obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* são várias as críticas dirigidas por Hegel a Gustav Hugo, por muitos considerado como o fundador da Escola Histórica do Direito. Não se conhecem ainda assim na referida obra, alusões directas a Friedrich Carl von Savigny, outro prestigiado teórico da Escola Histórica do Direito; e mesmo no contexto geral da obra de Hegel, as referências a este autor escasseiam<sup>2</sup>.

Contra a visão de racionalização histórica do direito perfilhada por Hugo, afirmava Hegel a necessidade de pensar a realidade dialéctica do ser na sua devenida. A prevalência da história, do histórico e a nobre alegação de garantia de um majestoso edifício levado a cabo pelos homens e firmado em leis e instituições, segundo Hugo, dava a Hegel o fundamento de uma crítica ontológica fundada numa

---

<sup>1</sup> Para um estudo quanto ao tema dos debates e disputas entre a *Historische Rechtsschule* e seus opositores é fundamental ter em conta: José BARATA-MOURA, *Marx e a Crítica da «Escola Histórica do Direito»*, Lisboa, Caminho, 1994.

É interessante, em articulação com o presente trabalho e para um aprofundamento quanto a elementos e conexões históricas em matéria de filosofia do direito e da política, dar especial atenção ao jurista e filósofo do direito Eduard Gans, contemporâneo de Hegel e amplamente influenciado pela sua filosofia, ele próprio assistente encarregue, em Berlim, da disciplina de Filosofia do Direito.

<sup>2</sup> Para um aprofundamento desta matéria, que aqui não será especialmente destacada, tenha-se em conta, entre outros possíveis: Aldo SCHIAVONE, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Roma-Bari, Laterza, 1984; Também: Wolfgang SCHILD, «Savigny und Hegel», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, n.18 – 19 (1978 – 1979), pp. 271 – 230.

filosofia da história, de acordo com a qual a razão, o propósito, seria o de tomar a história como percurso em desenvolvimento constante da realidade (viva e racional).

Assim, ao passo que Hugo via a história como fundamento primeiro, como pressuposto essencial de justificação e sustentação nas suas apreciações doutrinárias acerca das instituições, Hegel tomava-a como processo, como resolução dialéctica e permanente da realidade.

Se por um lado o jurista defendia uma perspectiva de racionalização do historicamente existente (valorado e enaltecido pelo seu carácter de antiguidade), baseado numa concepção do sistema jurídico solidamente construído nas sociedades e povos ao longo dos tempos - por provas dadas, e resultados manifestos no funcionamento da lei -, Hegel clamava por uma racionalidade desenvolvida (e em desenvolvimento), fruto da caminhada de um passado vivido – e de um presente<sup>3</sup>, *vivo* – não como dado e resultado imediato, tomado na sua empiricidade eminente, mas numa actualidade enriquecida e recheada de um longo processo a que ao resultado racional *presente* seria preciso atender.

Savigny, como Hugo, eram acerbos críticos de uma disciplina de *Filosofia do Direito* por parte dos filósofos – *aqueles que não conhecem o jurídico, que sentido faz falarem dele?*, diriam - , como criticavam igualmente a modernidade e a *Aufklärung*<sup>4</sup> (o espírito esclarecido das Luzes, a reivindicação da liberdade do pensamento e a autonomia do pensar livre<sup>5</sup>...). O primeiro condenaria mesmo o jusnaturalismo<sup>6</sup> (nas

---

<sup>3</sup> «O presente aparece à reflexão – particularmente, à presunção – como uma cruz; efectivamente, com necessidade, a filosofia [é que] ensina a conhecer a rosa – isto é, a razão – nesta cruz.», «Gegenwart erscheint der Reflexion, besonders dem Eigendünkel als ein Kreuz, allerdings mit Notwendigkeit – die Rose, d. i. die Vernunft in diesem Kreuz lehrt die Philosophie erkennen.», Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Vorrede § 3; Theorie Werkausgabe, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, vol. 7, p. 43.

<sup>4</sup> É importante referir a importância das Luzes francesas no pensamento de Hegel. Ainda assim, Hegel não deixou de ser um crítico de muitos dos temas das Luzes, criticando o pensamento pautado e ditado pelo entendimento e, em termos políticos, o Estado regido pelo entendimento (*Verstandesstaat*).

Reunindo críticos do pensamento racionalista e esclarecido das Luzes que recolhia e defendia adquiridos sociais e inovações jurídicas, a Escola História do Direito opunha-se veemente ao *Code civil* napoleónico de 1804, que reflectia essas reconfigurações jurídicas trazidas após a revolução em França.

<sup>5</sup> O vínculo ao passado, como a aprendizagem pelo vivido e conhecido, seria fundamental nas teses savygnianas: «Porque a razão seria comum a todos os povos e a todos os tempos, e como além disso

suas várias aceções) «como um abismal pedantismo dos filósofos», acrescentando o segundo (numa toada inquestionavelmente juspositivista) que «o direito natural seria somente o direito positivo<sup>7</sup>», o que deixa bem claro que ambos descuravam qualquer (segundo eles cientificamente infundada) concepção e apreciação metafísica e axiológica do direito, considerando-o exclusivamente a partir da sua realidade jurídica positiva, não como um produto da razão «filosófica» (que repudiavam sobejamente), mas sim como um produto criado «pelas forças silenciosas do espírito do povo<sup>8</sup>.»

Para os juristas da Escola Histórica, as teorias jusnaturalistas fundavam-se em teorias políticas e não jurídicas. As apreciações baseadas sob o domínio do político, a seu ver, limitavam, restringiam e tendiam a querer controlar o conteúdo pertencente ao direito, o que dava às concepções modernas do direito natural não uma visão imparcial, unitária (terá a imparcialidade meio de ser unidade/igualdade?), mas um

---

podemos utilizar a experiência dos tempos precedentes, aquilo que nós aprontamos terá infalivelmente de ser melhor do que todo o precedente.», «denn die Vernunft sey allen Völkern und allen Zeiten gemein, und da wir überdem die Erfahrung voriger Zeiten benutzen können, so müsste unfehlbar, was wir verfertigen, besser als alles vorige werden.», SAVIGNY, *Stimmen für und wider neue Gesetzbücher*; Thibaut und Savigny. *Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften*, ed. Jacques Stern, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p. 97. Traduzido e citado por José Barata-Moura, presente em *Marx e a Crítica da «Escola Histórica do Direito»*, Lisboa, Caminho, 1990, p. 83.

<sup>6</sup> A Historische Rechtsschule consideraria o jusnaturalismo como «um racionalismo irrespeitoso e superficial (*ein rücksichtsloser und oberflächlicher Rationalismus*) e uma principal hostilidade para com a história (*Geschichtsfeindlichkeit*). Citado e desenvolvido em José Barata-Moura, *Marx e a Crítica da «Escola Histórica do Direito»*, Lisboa, Caminho, 1990, p. 119, segundo a obra: Franz WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1967<sup>2</sup>, p. 350.

<sup>7</sup> Lembremos a famosa frase de Ulpianus, do seu livro I das *Institutiones*, subentendendo o direito natural como um adquirido nos seres animais, o homem nada teria a alterar ou a fazer nesse campo, mas apenas na lei humana, isto é, na lei positiva: «Direito natural é o que a natureza ensina a todos os animais; porque este direito não é próprio do género humano, mas comum a todos os animais nascidos na terra, no mar, e também as aves.», «Ius naturae est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud nom humani generis proprium, sem omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est.»

<sup>8</sup> Ver: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814), presente em: Thibaut und Savigny, *Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften*, Darmstadt, ed. J. Stern Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p.72.

carácter tendencialmente ideológico, incapaz de sustentação e apreciação cientificamente jurídica.

A moralidade era, de direito, sua *clave mestra*, uma *moral nobre*, guiada pelas fontes<sup>9</sup> - a matriz reitora de todo o direito e de toda a moralidade. As fontes, para estes juristas, funcionavam como o silencioso guia do direito, em que o passado, grandioso, era o fundamento essencial do presente e do futuro. O presente, só por si, não teria condições de efectuar novo direito, nova lei, por necessitar do legado que o sustentava, que o poderia manter firme. O direito, segundo os Professores da Escola Histórica, era como que um fruto maturado pelo passado, e o corpo jurídico como um longo percurso das leis, dos costumes e da jurisprudência, era o resultado (e o resultante) de um vasto caminho de maturação segundo o qual, lenta e morosamente, se inscrevia e assentava o direito na realidade histórica.

Para Hegel, o recusar, em nome de grandes autoridades, grandes mestres e sábios eruditos, grandes juristas clássicos, «a uma nação culta ou à classe dos juristas a capacidade para elaborar um código seria um dos mais grosseiros insultos que se poderia fazer a essa nação ou classe»<sup>10</sup>: a exigência da racionalidade, para o filósofo alemão, dá-se pelo primado de uma realidade actual (a que é preciso atender) e não por um passado querendo erguer-se como bandeira do presente.

---

<sup>9</sup> Fica uma breve nota quanto aos tipos de fontes no Direito Romano:

«*fontes existendi* – são os órgãos produtores [onde se verifica a *geração* das normas, mas não a sua criação] das normas jurídicas (o «populus», os comícios, o senado, os magistrados, o imperador e os «iuriprudentes»); *fontes manifestandi* – são os modos de produção ou formação das normas jurídicas (o costume; a lei, num sentido muito amplo, compreendendo não só as «*leges sensu stricto*» mas também as «*leges sensu lato*»; e, sob certo aspecto, a «*iurisprudentia*» enquanto não for reconhecida como fazendo parte das *fontes existendi*; *fontes cognoscendi* – são os textos onde se encontram as normas jurídicas [as *fontes cognoscendi* do «Ius Romano» podem agrupar-se em três grandes secções: a) fontes provenientes do mundo romano; b) fontes elaboradas no Ocidente depois da queda do Império (476); c) fontes elaboradas no Oriente depois do «Corpus Iuris Civilis», Sebastião CRUZ, *Direito Romano, I, Introdução e Fontes*, Coimbra, Dislivro, 1973, pp. 164 – 165.

<sup>10</sup> Cfr. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 211; TW, vol. 7, p. 363.

É de lembrar também a citação (e tese basilar da Escola Histórica), numa época em que grande parte da Alemanha se encontrava dividida: «o tempo presente não tem qualquer vocação para empreender um código.», «*die gegenwärtige Zeit keinen Beruf hat, ein Gesetzbuch zu unternehmen.*», SAVIGNY, *Stimmen für und wider neue Gesetzbücher; Thibaut und Savigny. Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften*, ed. Jacques Stern, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p. 135.

A influência do direito romano na doutrina de Hugo e da *Historische Rechtsschule* é clara e evidente. Hegel ironiza, logo no *Prefácio* e *Introdução* das *Grundlinien*, tal adoração pelas fontes romanas dizendo que tal como Cícero houvera criticado o entendimento dos filósofos acerca da *Lei das XII Tábuas*, assemelharia Hugo o entendimento das *XII Tábuas*<sup>11</sup>, por parte do filósofo Favorinus, ao modo como os filósofos até então haviam interpretado o direito positivo.

Hegel, não tendo sido um profundo conhecedor do direito positivo ou do direito romano, nem deixando de reconhecer o importante papel da ciência positiva do direito, não se coíbiu da crítica. Para o filósofo não se tratava de tomar a positividade da lei empiricamente dada, mas de atender à realidade, ao real presente, racionalizando e actualizando a lei pela necessidade, tornando o direito positivo adequado à realidade efectiva e não a valores ou premissas históricas.

A questão da matematização da estrutura jurídica e da interpretação filosófica dos juristas clássicos do direito é também criticada por Hegel. Nas palavras de Gustav Hugo: «há muito tempo que se sabe que os juristas clássicos foram formados pela filosofia; o que pouca gente sabe é que há raros escritores que, como os juristas romanos, mereçam ser postos ao lado dos matemáticos, pelo rigor lógico dos raciocínios, e dos fundadores da metafísica moderna, pela extraordinária originalidade e desenvolvimento dos conceitos<sup>12</sup>.» Hegel critica profundamente tal reducionismo do conceito à apreciação, pela via (rigidificante) do entendimento; para o filósofo o conceito tomado por consequência lógica (como em Leibniz) é sem dúvida importante no direito, na matemática e noutras ciências da razão, no entanto, é apenas consequência do intelecto e, por isso, nada tem a ver com a profundidade da razão como ciência filosófica especulativa, limitando-se a uma lógica do entendimento abstracto.

O conceito, tomado no seu desenvolvimento filosófico na filosofia hegeliana, não se resume à mera via do positivo (do dado) ou da estrutura fixa e rígida de um entendimento pautado pela matematicidade de análise intelectual. O conceito, tomado pelo método demonstrativo (matemático) petrifica, fixa, particulariza, sendo

---

<sup>11</sup> «É a fonte de todo o direito público e privado. [...] como um corpo de todo o direito romano.», Titus LIVIUS, *Historia* 3, 34, 6-7.

<sup>12</sup> Cfr. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3, Einleitung; TW, vol. 7, p. 41.

insusceptível de acompanhar o movimento do ser na sua devenida. O conceito, para Hegel, é fruto e resultado de um desenvolvimento permanentemente mais rico:

«Na medida em que o conceito é o próprio si-mesmo do objecto que se expõe como o seu devir, ele não é um sujeito em repouso que imóvel suporta os acidentes, mas o conceito movendo-se e retomando em si as suas determinações<sup>13</sup>.»

Esta questão relaciona-se também com a distinção estabelecida por Hegel entre uma ciência filosófica ou especulativa do direito e a ciência jurídica positiva. A ciência jurídica positiva, própria dos juristas, é tida como uma ciência dedutiva dos dados positivos, da minúcia, das formações históricas bem como das aplicações, articulações e interpretações no seio da complexificação de regras e normas; a sua lógica interior aí reside, no interior do seu próprio seio dedutivo-normativo. Para o filósofo alemão, esta ciência é essencial na exposição dos seus conteúdos de forma separada (ainda que não fuja a ciência à mediação).

É, por conseguinte, a ciência filosófica (especulativa) do direito a via para a apreciação da razão *inscrita na realidade e na consciência*<sup>14</sup> humana.

---

<sup>13</sup> «Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 57. Citado em e traduzido pelo autor em questão: José BARATA-MOURA, *Estudos Sobre a Ontologia de Hegel, Ser, Verdade, Contradição*, Lisboa, Edições Avante!, 2010, pp. 132 – 133.

<sup>14</sup> É interessante a observação de Karl Marx a este respeito: «a consciência nunca pode ser algo de outro senão o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo [efectivamente] real de vida.», «Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß», MARX-ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, I; MEW, vol. 3, p. 26. Para Marx e Engels, a consciência, não é um dado universal, absoluto, eterno e imutável, contínuo na caminhada de realização do Espírito (o Espírito, em Hegel, fenomenoliza-se, isto é, exterioriza-se, objectiva-se), mas fruto no/do processo materialmente inscrito na/da realidade efectiva do ser. A universalidade da consciência, tomada separadamente da matéria, da Natureza, é idealismo filosófico, uma vez que dá ao pensamento a primazia tomando-o, através de uma consciência (que representa, que paira sobre a matéria, ou que se desenvolve como inteligência nos homens e na história) instauradora



No seio da universalidade se introduz a particularidade, a singularidade; a ciência positiva do direito, na apreciação de quantidades, casos específicos, abstraindo, tomando por plano decisões baseadas em certezas morais (portanto subjectivas), só tem realidade na inserção de um plano mais alargado: a universalidade (concreta).

## 1.2 Hegel e o Direito Natural [*Naturrecht*]: debates filosóficos

Há que ter em conta que a obra à qual neste estudo é dado principal destaque, a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, publicada em 1821, começara a ganhar corpo nas lições em Heidelberg, sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* (*Naturrecht und Staatswissenschaft*), título que aliás apareceria na própria obra<sup>15</sup>.

Falar da doutrina hegeliana do direito como uma doutrina do direito natural é tão incorrecto como falar da doutrina hegeliana do direito como uma doutrina do direito positivo.

Quando se fala da filosofia do direito de Hegel como uma filosofia do direito que faz do Estado a imobilidade (tema central de discussão na presente tese), talvez seja interessante considerar que, se a Natureza não tem história, não tem racionalidade, se se realiza na sua imutabilidade, então, para Hegel, talvez o Estado de Natureza, esse sim, represente a imobilidade.

Como no capítulo anterior vimos, Hegel critica a redução da apreciação do direito pela sua via meramente positiva, via que considera o direito na sua exclusiva abstracção perante uma realidade concreta (sempre mais rica e desenvolvida) e que deverá ser racionalmente considerada, vertendo-se assim a realidade racional num direito positivo também ele racional. Nessa medida, a filosofia do direito especulativa (como o direito natural<sup>16</sup>) desempenha o seu papel fundamental na tarefa de

---

da realidade. Para Marx e Engels, tomar a consciência como universal é uma mera abstracção sem qualquer verificação na realidade material da vida e da história.

<sup>15</sup> O título completo da obra é, mais precisamente: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

<sup>16</sup> «A expressão *direito natural*, que se tornou habitual para a doutrina filosófica do direito, contém a ambiguidade entre o direito entendido como existente enquanto *modo imediato de natureza*, e o que se determina mediante a Natureza da Coisa, isto é, o *conceito*», «Der Ausdruck *Naturrecht*, der für die

racionalização do positivo, ainda que a racionalização do positivo não dependa apenas do direito e o direito não apenas de si mesmo<sup>17</sup>.

Isto não quer dizer que a filosofia do direito de Hegel seja uma filosofia do direito natural. Em primeiro lugar é preciso dizer algo mais sobre o direito natural, uma vez que, assim como é impossível fixar o conceito de *Natureza* na história da filosofia, impossível é fixar a «naturalidade» do direito ao longo da história da filosofia do direito.

Ora, é a partir da existência do direito positivo que podemos procurar distingui-lo do direito natural, isto porque num estado de natureza tal não seria possível, já que a haver «lei» (social, política, moral) essa só poderia ser natural<sup>18</sup>. Porém, poderia mesmo assim poderia não ficar resolvido o problema pois, a ser pensado o assunto, continuaria a ser tarefa árdua a fundamentação da naturalidade do direito.

---

philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d.i. den Begriff.» HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 502; TW, vol. 10, p. 311. Este ponto é importante, não se trata então de atender à «naturalidade» imediatamente dada da coisa, mas ao fundamento da própria coisa, isto é o *conceito* no seu desenvolvimento.

<sup>17</sup> É curiosa a crítica de Marx ao idealismo hegeliano: «é, antes de mais, tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, depois da figura da auto-alienação humana ter sido desmascarada, desmascarar a auto-alienação nas suas figuras profanas. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política», «Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem Selbstentfremdung in ihrer unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik». MARX, MEGA 2/2, p. 171.

<sup>18</sup> «O conceito da Coisa não nos vem da natureza. Todos os homens têm dedos, pincéis e cores, mas nem por isso são já pintores. O mesmo se passa com o pensar. O pensamento do direito não é algo que se tenha em primeira mão, que cada um vá buscar ao seu cérebro [...] Justamente àqueles que com frequência se reclamam do pensamento mais lhes falta precisamente o pensamento e se rebelam e exasperam contra ele. Devemos portanto apreender o direito, pensando.», G. W. F. HEGEL, *Prefácio do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio, Lições Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), presente em: *Prefácios*, com tradução, introdução e notas de Manuel José do CARMO FERREIRA, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1990, p. 191–192.

Que lei então? A força, a violência como lei vigente<sup>19</sup>? A lei como emanada da vontade de Deus<sup>20</sup>? Como decisão do chefe<sup>21</sup>? A lei como livre arbítrio<sup>22</sup>? Como

---

<sup>19</sup> É inevitável lembrar Hobbes e Rousseau. Hobbes considerando o estado de natureza como «o estado de guerra de todos contra todos», onde o «homem é lobo do homem» (*homo homini lupus*). E Rousseau e o «bom selvagem», embora possa ser discutida se esta bondade deva ser entendida verdadeiramente como tal, dada a impossibilidade de uma distinção entre o conceito de bom e mau no estado de natureza.

Veja-se: «Mas é claro que este pretenso direito de matar os vencidos não resulta, de modo nenhum, do estado de guerra. Por isso mesmo que, vivendo os homens na sua primitiva independência, não têm entre si qualquer relação suficientemente constante para constituir o estado de paz ou o estado de guerra, e de modo algum são naturalmente inimigos», «Mais il est clair que ce prétendu droit de tuer les vaincus ne résulte en aucune manière de l'état de guerre. Par cela seul que les hommes vivant dans leur primitive indépendance n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis.», Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat Social; ou, Principes Du Droit Politique*, Livre I, Chapitre IV, Paris, Oeuvres complètes, Gallimard, 1964, p.356–357. Veja-se igualmente: Thomas HOBBS, *Leviathan, The Collected Works of Thomas Hobbes, Chapter XIII. Of The Natural Condition Of Mankind As Concerning Their Felicity, and Misery*, Vol III, Parts I and II, Routledge Thoemmes Press, 1994, p. 110-116.

<sup>20</sup> Para este tema existem variadíssimas leituras possíveis, desde Santo Agostinho a São Tomás de Aquino, a Francisco Suárez, entre tantos outros.

No que concerne a Francisco Suárez, todos os homens, partilhando da razão natural, inscrita em seus corações, são como irmãos e iguais perante Deus, vivendo por isso todos eles, na sua união e semelhança, de modo livre por natureza. A liberdade é ela própria de direito natural: «A liberdade é de direito natural, pois que o homem nasce livre em virtude do direito natural.», «est enim de iure naturali, quia ex vi solius naturalis iuris homo nascitur liber.», Francisco SUÁREZ, *Defensio Fidei III, I Principatus Politicus o la Soberania Popular, Cap II*, p22.; quanto à origem do direito natural, ele é atribuído por Deus ao homem, à própria comunidade humana, diz Suárez na sua obra *Defensio Fidei III, Cap. II*: «o poder, enquanto é conferido imediatamente de Deus à comunidade [...] é de direito natural negativo, não positivo; ou melhor, de direito natural concessivo e não perceptivo», «prout a Deo immediate datur communitati [...] de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente.», isto porque apesar de o poder ser transmitido directamente, vivendo no seio da comunidade, não pressupõe que viva sempre apenas nela, nem que seja exercido imediatamente por ela.

<sup>21</sup> Ainda que a filosofia política de Hobbes não possa de maneira nenhuma resolver-se em escassas linhas, fica a nota da importância dada pelo filósofo ao poder do soberano: «dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súbditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de transgressão.», «because the right of bearing the person of them all, is given to him they

seguindo as leis da própria natureza<sup>23</sup>? A lei como provinda da consciência moral da comunidade dos sujeitos<sup>24</sup>; mas que medida para a moralidade? Que lei para a natureza das relações humanas<sup>25</sup>?

---

make sovereign, by covenant only of one to another, and not of him to any of them; there can happen no breach of covenant on the part of sovereign; and consequently none of his subjects, by any pertence of forfeiture, can be freed from his subjection.», Thomas HOBBS, *Leviathan*, London, the English Works of Thomas Hobbes, London, Routledge Thoemmes Press, vol.III, p. 161.

<sup>22</sup> Para além de inúmeras interpretações e concepções da liberdade subjectiva, e qual a sua vinculação a padrões morais, políticos, económicos e culturais como se revela em toda a História da Filosofia, desde as concepções mais vinculadas ao divino ou a alienações de vária ordem, até ao materialismo dialéctico, ao existencialismo francês ou mesmo às pressuposições estéticas/éticas de muitas filosofias da linguagem, optamos aqui por uma passagem de um grande pensador medieval. Na interrogação pela origem do mal, procurando saber se Deus existe, se tudo o que existe provém de Deus e se a própria alma de Deus provém, Santo Agostinho procurará em *diálogo*, perceber se o livre arbítrio é um bem: «E - Se for possível, explica-me agora por que razão Deus deu ao ser humano o livre arbítrio da vontade, pois seguramente se o não tivesse recebido não poderia pecar.», «E – Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum arbitrium uoluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset.», Santo AGOSTINHO, *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio, Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva*, Edição Bilingue, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 144 – 145.

<sup>23</sup> «as leis da natureza são e valem pura e simplesmente assim, [como são], não sofrem de nenhuma atrofia, embora se transgridam em casos singulares. Aqui, para saber o que é a lei da natureza, temos de nos apoiar na natureza pela via habitual. Estas leis são exactas, só que o nosso conhecimento delas pode ser errado. O critério destas leis está fora de nós e o nosso conhecimento não lhes acrescenta nada, não as favorece; só se pode ampliar o nosso conhecimento acerca delas.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Prefácio*, aditamento registado por K. Hotho do curso sobre Filosofia do direito dado no semestre de Inverno de 1822 - 1823, publicado por Eduard Gans, com uma redacção corrigida, e recuperado na versão original por Karl-Heinz Ilting, *Rechtsphilosophie*, 3, 91-102, nota presente em, *Prefácios*, M. J. do CARMO FERREIRA, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, p. 189.

<sup>24</sup> «O homem nasceu livre e, no entanto, em toda a parte está aprisionado. Aquele que se julga senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deu esta modificação? Ignoro-o totalmente. O que a pode tornar legítima? Não é impossível responder a essa questão. Se eu, à semelhança dos outros, não considerasse senão a força, diria: se um povo é obrigado a obedecer e obedece, procede bem; logo que lhe seja possível libertar-se do jugo e se liberta, procede ainda melhor [...]. Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. No entanto, este direito não tem origem na natureza, mas é formado sobre uma convenção. Trata-se de saber que convenção é esta e como foi possível que ela se tivesse formado.», «L’homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers. Tel se croit le maitre des autres qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux.

Contudo é certo, prova-o a história, que não é graças à existência do direito positivo que desaparece a procura pela razão de ser do direito natural. Se pensarmos nas considerações dos juristas medievais ou renascentistas do mundo ocidental, quando o direito, a filosofia, a teologia em muito se aproximavam, podemos fazer, entre outras possíveis, a seguinte pergunta: o direito divino positivo será direito natural? Isto é, aquele direito que «surge» da mediação humana «deus-homem» para a codificação é legitimamente fundamentado? Esta é uma questão que está longe de estar ultrapassada.

Até o reduzir a ciência do direito ao seu carácter positivo não representa o descurar da «naturalidade». Procurar o fundamento da norma pode ser igualmente procurar em que medida o positivo se subsume ao natural, ou procurar o desenvolvimento «natural» do positivado; quer seja pelas circunstâncias, necessidades ou imposições epocais, históricas, científicas, políticas, religiosas, hierárquicas, etc.

Hegel não é um filósofo do direito positivo, ainda que a sua filosofia do Estado como Estado da razão, e do direito como direito racional em conformidade com a racionalidade real, se sustentada no resultado (fixo, dado ou hipostasiado) e não no movimento na unidade viva (pelo qual optamos no presente estudo), seja uma filosofia política fixa, forte, rígida e até autoritária<sup>26</sup>.

---

Comment ce changement s'est-il fait? on n'en sait rien. Qu'est-ce qui peut le rendre legitime? Il n'est pas impossible de le dire. Si je ne considerois que la force, ainsi que les autres, je dirois; tant que le peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoüe, il fait encore mieux [...] Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres; cependant ce droit n'a point sa source dans la nature; il est donc fondé sur une convention. Il s'agit de savoir quelle est cette convention et comment ele a pu se former.» Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Livre I, Chapitre III, Oeuvres complètes, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 289.

<sup>25</sup> É interessante que Ernst Bloch nos diga que quando os sofistas contrapunham *phýsis* a *nomos*, ou seja, a natureza contra as leis humanas, entendiam e utilizavam o conceito *phýsis* no sentido em que o haviam determinado e elaborado já antes os filósofos jónicos da natureza; a saber, como o permanente no meio da mudança, como o igual na diversidade das coisas. Para este tema, ver, Ernst BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe 6, Werkausgabe, Berlin, Suhrkamp, 1977, p. 23. Este tema da lei como medida é muito importante, sendo muito trabalhado nas filosofias com maior pendor analítico. Também em Hegel a questão da medida é importante.

<sup>26</sup> Franz Rosenzweig e Rudolf Haym entenderam a ideia hegeliana como dura e estreita, o que se reflecte também nas suas posições a respeito da filosofia política de Hegel. Para tal, ver, entre outros possíveis: Rudolf HAYM, *Hegel und Seine Zeit*, Berlin, pub. R. Gaertner, 1857. Também: Franz ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1920.

Já o direito natural, para o filósofo, é uma necessidade de «contraposição» face ao direito positivo (embora Hegel tenha sido um grande crítico do Estado de Natureza à maneira dos teóricos do direito natural); a tarefa de racionalização do positivo faz parte, como distinção e contraposição entre razão e natureza, do direito natural e da ciência do Estado.

É determinante ter em linha de conta que, para Hegel, o natural é sempre mais pobre, menos desenvolvido, mais imediato que o racionalmente desenvolvido; isso não quer dizer que o positivo seja sempre racional, pelo contrário, *o positivo pode ser racional, mas também pode não o ser*.

O objectivo primordial do presente estudo, não é propriamente o debate em torno do direito natural<sup>27</sup>, mas dar conta do trânsito, do desenvolvimento, do movimento constante para algo mais rico: o movimento (permanente) do abstracto ao concreto na filosofia social, política e do direito em Hegel.

## 2. FORMA E INDIVIDUALIDADE

### 2.1. O Direito Abstracto [*Das abstrakte Recht*]

Para Hegel, o direito abstracto relaciona-se com a vontade<sup>28</sup>, e manifesta-se, num primeiro momento, na esfera da individualidade. A esfera da individualidade é pensada antes – embora sujeita à mediação – da esfera intersubjectiva.

---

<sup>27</sup> Para um estudo desenvolvido deste tema, ver, entre outras possibilidades o importante estudo, aqui quanto ao período em que Hegel se encontrava ainda em Iena: Bernard BOURGEOIS, *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803), Commentaire*, Paris, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, 1986.

<sup>28</sup> Atravessando o desenvolvimento (e acompanhando o movimento) da filosofia do direito e da política de Hegel, o conceito de vontade (sempre interligado e relacionado com a concepção hegeliana de liberdade), surge tomado em diversas acepções e momentos, algo que, de forma ora explícita ora implícita, se verificará no decorrer e evolução do presente estudo.

Determinada por si mesma, isto é, pelo pensamento (pela razão), a vontade é essencial como fundamento do direito: «o domínio do direito é o espiritual em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo», «Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine

O direito abstracto diz respeito à vontade relacionada consigo mesma e com a capacidade de propriedade, de posse e uso dos bens da natureza.

O sujeito, ao ganhar consciência da sua capacidade de posse, de propriedade<sup>29</sup>, de ser titular de bens, direitos e poderes, se posiciona não mais como mero sujeito mas como pessoa. É o adquirir da personalidade<sup>30</sup> que lhe dá a capacidade jurídica.

A personalidade, segundo o filósofo, só começa quando o sujeito tem consciência de si, *não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstracto e no qual toda a limitação e valor concretos são negados e invalidados*<sup>31</sup>.

---

nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4; TW, vol. 7, p. 46.

<sup>29</sup> «Aquilo que eu possuo é uma *coisa*, quer dizer: um ser para [um] outro, em geral, [todavia, com a determinação] de ser, de um modo totalmente universal e indeterminado, apenas para mim; que *eu* a possuo [é algo que] contradiz a coisidade universal. A propriedade contradiz-se, assim, por todos os lados, tanto quanto a não-propriedade; cada uma delas, tem, nela, estes dois momentos contrapostos que se contradizem da singularidade e da universalidade.», «Was ich besitze ein *Ding*, d. h. ein Sein für Andere überhaupt, ganz allgemein und ubestimmt nur für mich zu sein; da *Ich* es besitze, widerspricht seiner allgemeinen Dingheit. Eigentum widerspricht sich daher nach allen Seiten ebensowohl als Nichteigentum; jedes hat diese beiden entgegengesetzten, sich widersprechenden Moment der Einzelheit und Allgemeinheit an ihm.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, V, C, c; TW, vol. 3, pp. 318 – 319. Citado e traduzido por/em José BARATA-MOURA, *Estudos Sobre a Ontologia de Hegel, Ser, Verdade, Contradição*, Lisboa, Edições Avante!, 2010, p. 154.

Este ponto é importante, e marca a distinção entre a coisa tomada na sua universalidade e a coisa tomada na sua singularidade. O direito, pela via do contrato, garante, havendo título de propriedade, a garantia da pertença da coisa a um seu proprietário, no entanto Hegel destaca a contradição pois que, a *coisa*, na sua objectividade, não é apenas singularizável mas tem sempre em si o ser da universalidade. Pertencendo a alguém a coisa fica assim inscrita pela propriedade do proprietário e a não-propriedade de todos os demais. No seguimento do presente estudo, será apreciado o desenvolvimento deste momento, para que este ponto se torne mais claro.

<sup>30</sup> Aqui, o sentido de personalidade, é diverso do sentido que, por exemplo, se encontra no Código Civil Português de que a personalidade se adquire no momento do nascimento completo e com vida.

<sup>31</sup> «Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat als konkretem, auf irgendeine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 35; TW, vol. 7, p. 93.

Hegel fala de um eu puramente abstracto, pois que este primeiro momento corresponde apenas a um nível – o primeiro, na esfera do direito – abstracto e não concreto da realidade. É um momento, não insignificante ou dispensável, mas um momento essencial do trânsito do abstracto ao concreto, o trânsito, presente em toda a obra, em toda a doutrina e pensamento de Hegel, a um grau sempre mais elevado.

Esta esfera abstracta, é uma esfera formal<sup>32</sup>. É importante não descurar a importância da formalidade; a formalidade é indispensável à consideração do direito e das relações jurídicas. Tomadas nessa esfera, as relações são apenas formais, e à formalidade se liga o pressuposto ético-moral que Hegel salienta: «o mandamento do direito é portanto: sê pessoa e respeita os outros como pessoas<sup>33</sup>».

Uma questão delicada ressalta desta conclusão, é que, no domínio do direito abstracto, estamos perante uma igualdade, ela mesma abstracta, entre as pessoas privadas. No desenvolvimento do presente trabalho faremos por acompanhar (permanentemente) o trânsito do abstracto ao concreto, diga-se também do individual ao comum.

É na realidade do Estado, um círculo formado por círculos (embora também o Estado seja um círculo entre outros círculos – outros Estados), que a realidade da individualidade se manifesta na universalidade, em que a pessoa realiza a sua personalidade para si; pois só como *um* tem o *para si* realidade. No entanto, é na unidade do conjunto, da comunidade, que a personalidade se realiza; não face e em oposição a essa união, mas pertencendo-lhe<sup>34</sup>.

O domínio do direito (abstracto) é o da faculdade da pessoa se saber (e se fazer) capaz de propriedade. A pessoa, neste plano, inscreve-se num marco de relações formais pela autonomização da sua capacidade. Uma pessoa, ao saber-se

---

<sup>32</sup> É importante ter em conta que, para Hegel, a definição formal na consideração do racional é tão susceptível de ser verdadeira como de não passar de uma simples probabilidade ou erro. Ver: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 132; TW, vol. 7, pp. 245 – 250.

<sup>33</sup> «Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 36; TW, vol. 7, p. 95.

<sup>34</sup> «Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute, zugleich alles Dasein in sich befassende Person, für deren Bewußtsein kein höherer Geist existiert. Er ist Person, aber die einsame Person, welche *allen gegenübergetreten*; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelheit; von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der Tat das unwirklich kraftlose Selbst.» HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, pp. 357 – 358.



capaz de ser proprietária, sabe também de outros dotados da mesma capacidade, pelo que o direito protege o indivíduo no seio desse âmbito jurídico-relacional.

O contrato surge nesse marco de relação entre abstractos. *O contrato é o nível comum entre abstractos*. É o contrato que garante e protege, jurídica e formalmente, a esfera de relações entre pessoas e bens. Mais propriamente entre pessoas, já que a relação de propriedade dá-se entre pessoas, e não entre pessoas e bens, uma vez que entre a pessoa e o bem não é possível estabelecer qualquer relação jurídica. Essa relação surge, na esfera do direito, na protecção da titularidade de bens de uma pessoa em relação a outras, em que a coisa surge apenas como a coisa tomada na apreciação (no meio, na mediação) da relação jurídica intersubjectiva.

Para o filósofo, na propriedade, a pessoa dá-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como ideia. A propriedade, a capacidade de propriedade e sua subsequente realização são manifestações da liberdade, ainda que neste caso abstracta, uma vez que a pessoa fica reduzida à sua individualidade – sendo certo que os reflexos materiais nos tecidos sociais longamente ultrapassam a mera individualidade.

O indivíduo pode colocar a sua vontade na coisa, possuindo-a, fazendo-se proprietário, ainda assim, havendo essa garantia, ela dá-se apenas pela formalidade do direito; o indivíduo não deixa de ser algo de extrínseco à coisa que se torna propriedade. Por mais que o indivíduo considere que pode, através da coisa, objectivar a sua vontade e liberdade na propriedade dela, essa relação não é mais do que uma relação garantida pela forma.

É que o querer objectivar a liberdade através da posse, ou da propriedade, mais não corresponde do que a um querer arbitrário (necessariamente conforme à formalidade), que se relaciona, para Hegel, com o domínio da liberdade - a afirmação da liberdade individual dá-se também pela capacidade de se ser proprietário – tornada possível por um marco bem mais alargado, como veremos.

O que vem sendo dito não quer dizer que Hegel não saliente a importância da propriedade como afirmação da liberdade individual. A propriedade é também ela «livre», embora não absolutamente, isto é, ela é livre na medida em que a pessoa (livremente), através do direito privado, a torna privada. Ou seja, é livre, por um lado,

na medida em que pela acção livre da pessoa se torna privada; por outro lado, é livre na medida em que todas as pessoas podem ser proprietárias<sup>35</sup>.

A liberdade, neste domínio, é a capacidade do indivíduo inserir, pela sua vontade, na esfera da comunidade, uma particularização do seu querer. Ou seja, na esfera pública, na esfera comum, o indivíduo autonomiza a sua vontade e o seu querer (subjectivo) apropriando-se de algo, privatizando esse algo, essa coisa, desde que mediante a garantia da inter-relação jurídico-formal.

É o direito que garante, através da figura do contrato, as particularizações de objectos extrínsecos aos indivíduos, criando esferas formais (com reflexo materialmente real) de propriedade e, subsequentemente, de relações marcadas no âmbito de diversas formalidades privadas num marco comum. O marco comum passa então a ter no seu interior uma teia de relações de direito e interesses privados.

Hegel recorre a uma crítica da ideia<sup>36</sup> do Estado platónico para salientar a importância da liberdade da propriedade, considerando a teoria de Platão uma injustiça para com a pessoa ao torná-la incapaz, por uma lei geral, de propriedade privada<sup>37</sup>. Não quer dizer que Hegel assente toda a racionalidade do Estado na esfera abstracta do domínio das relações privadas do direito, mas estabelece, como *momento* essencial na realização da liberdade, a importância da garantia formal (pela necessidade natural) da personalidade e da capacidade como faculdade de titularidade de bens; aliás, Hegel insiste na possibilidade de propriedade privada garantida a todas

---

<sup>35</sup> A liberdade da propriedade privada não deixou de ser uma grande conquista da Revolução Francesa, e nos nossos dias, felizmente (por um lado), um dado adquirido em muitas das sociedades desenvolvidas. Contudo, o que passou por ser uma conquista, revela-se hoje (numa sociedade pautada pelo consumismo, pela imagem e pela propriedade) como um devastador factor de desigualdade social.

<sup>36</sup> Para Hegel, «a identidade consciente [conteúdo e forma] é a Ideia filosófica.», «die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 27.

<sup>37</sup> « Die Idee des *Platonischen* Staats enthält das Unrecht gegen die Person, des Privateigentums unfähig zu sein, als allgemein Prinzip.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 46; TW, vol. 7, p. 108.

as pessoas<sup>38</sup>. A matriz privada, para Hegel, tal como para Kant, é fundamental à afirmação da esfera da individualidade<sup>39</sup>.

Embora, como acima foi referido, Hegel não assente toda a racionalidade do Estado na esfera abstracta/formal do domínio da propriedade privada, isso não quer dizer que esse momento não se insira num quadro de racionalidade.

---

<sup>38</sup> Quanto a este ponto, veja-se, por exemplo, o ensaio de Karl-Heinz ILTING *The structure of Hegel's "Philosophy of Right", Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*, A collection of new essays, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 90 – 110.

<sup>39</sup> A matriz de Locke, por exemplo, é diferente da matriz formal de Kant e também aqui formal, de Hegel. Fichte iria um pouco mais longe, fundamentando a aquisição da propriedade por via do trabalho. Locke legitima a propriedade privada como algo que resulta do trabalho próprio.

« Sem considerar pertencer a Adão qualquer domínio ou propriedade privados sobre todo o mundo, exclusivo relativamente a todos os outros homens s, o que não pode ser de modo algum provado, nem que a propriedade de seja quem for seja constituída a partir de tal, mas considerando o mundo tal como foi dado aos filhos dos homem em comum, vemos como o trabalho permite aos homens distinguir a propriedade sobre diversas parcelas [do mundo], para seu uso privado; pelo que não poderia haver qualquer dúvida de direito, ou espaço para disputas.

Nem é tão estranho, como talvez pudesse parecer antes de o considerarmos, que a propriedade do trabalho deva poder sobrepor-se à comunhão da terra.», «without supposing any private dominion and property in Adam over all the world, exclusive of all other men, which can no way be proved, nor anyone's property be made out from it, but supposing the world given as it was to the children of men in common, we see how labour could make men distinct titles to several parcels of it, for their private uses; wherein there could be no doubt of right, no room for quarrel.

Nor is it so strange as perhaps before consideration it may appear that the property of labour should be able to overbalance the community of land.» John LOCKE, *The Second Treatise of Government, Political Writings*, edited and with an Introduction by David Wootton, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc; 39., 40., p. 281.

Já em Hegel, embora se manifeste a liberdade na propriedade como que numa esfera extrínseca e abstracta: «O predicado do *meu*, que é por si meramente prático e que a coisa obtém mediante o juízo da posse, em primeiro lugar, o apoderamento exterior, tem aqui o significado seguinte: introduzo nela a minha vontade pessoal. Graças a esta determinação, a posse é propriedade; enquanto posse é *meio*, mas, como existência da personalidade, é *finalidade*.», «Das für sich bloß praktische Prädikat des *Meinigen*, welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz *Eigentum*, der als Besitz *Mittel*, als Dasein der Persönlichkeit aber *Zweck* ist.», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 489; TW, vol. 10, p. 307.

É muito importante não tomar a parte pelo todo, quer na leitura dos textos hegelianos, quer na sua própria filosofia: *o individual nasce do comum e não o comum do individual*.

No que se refere à igualdade, neste quadro abstracto da personalidade, da capacidade e da propriedade, a «igualdade» é a identidade abstracta do intelecto. Para Hegel, a igualdade, no domínio da propriedade, só poderia consistir na igualdade das pessoas abstractas como tais, o que é um absurdo<sup>40</sup>, pois este domínio (o da propriedade) corresponde, quer à Natureza ela própria (onde não faz sentido falar-se de igualdade) quer à natureza do Espírito, e da sua diversidade, onde, na multiplicidade do seu interior, nas suas particularidades, não é também possível falar de igualdade, pois na sua devenida muito há de diferente, de diverso, embora – é bom não esquecer -, esteja sempre a razão (dialéctica) *inscrita* na multiplicidade do real.

Este ponto é muito importante. É de considerar aqui a relação com a filosofia da Natureza de Hegel. Diz o filósofo alemão, no §49 das *Grundlinien*: «Não se pode falar de uma injustiça da Natureza a propósito da desigual repartição da riqueza e da fortuna, pois a Natureza, não sendo livre, não é justa, nem injusta»<sup>41</sup>. A Natureza, para Hegel, é uma objectivação do Espírito, é como um outro (de si mesmo) do Espírito<sup>42</sup>.

A Natureza não tem história, nem sequer é dialéctica<sup>43</sup>, já o Espírito, para além de se objectivar na Natureza (como um outro de si mesmo), reflecte-se e

---

<sup>40</sup> «Gleichheit ist die abstrakte Identität des Verstandes, auf welche das reflektierende Denken, und damit die Mittelmäßigkeit des Geistes überhaupt, zunächst verfällt, wenn ihm die Beziehung der Einheit auf einen Unterschied vorkommt. Hier wäre die Gleichheit nur Gleichheit der abstrakten Personen als solcher, außer welcher eben damit alles, was den Besitz betrifft, dieser Boden der Ungleichheit, fällt.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 49; TW, vol. 7, p. 113.

<sup>41</sup> «Von einer *Ungerechtigkeit der Natur* über ungleiches Austeilen des Besitzes und Vermögens kann nicht gesprochen werden, denn die Natur ist nicht frei und darum weder gerecht noch ungerecht.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 49; TW, vol. 7, p. 113.

<sup>42</sup> Já para Heraclito, a natureza é a exposição diferenciada do ser-uno. Este tema irá ter também diversas repercussões no Neoplatonismo. O próprio Hegel não deixa de inserir-se num quadro de pensamento muito próximo do pensamento neo-platónico.

<sup>43</sup> «A natureza não se apreende e, por isso, não existe para ela o negativo das suas configurações.», «Die Natur erfaßt sich nicht, und deshalb ist für sie das Negative ihrer Gestaltungen nicht vorhanden.»

conhece-se nos povos<sup>44</sup>, na cultura. O Espírito conhece-se na história dos homens; o Espírito universal existe essencialmente como *consciência* humana universal<sup>45</sup>.

---

HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, pp. 153 – 154.

É interessante o feito de Karl Marx, que toma, não o pensamento separado da matéria, dando primazia ao pensamento (idealismo), nem a matéria como separada do pensamento, dando primazia à matéria sensivelmente apreendida pelos sentidos (materialismo), mas sim a unidade do pensamento e da matéria, não dando preponderância (como condição de possibilidade) à actividade subjectiva (como consciência representativa instauradora ou receptiva), ou à realização objectiva da actividade, mas ao processo total e dialéctico inscrito na materialidade do ser. Vejamos a seguinte nota, em que o filósofo se dirige (criticamente) ao materialismo de Feuerbach, que dá à sensibilidade, pela receptividade inata (sensível), a primazia: «Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente desde a eternidade, continuamente igual a si própria, mas o produto da indústria e do estado da sociedade, e isto no sentido de que é um produto histórico, o resultado da actividade de toda uma série de gerações, em que cada uma se erguia sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava a sua indústria e o seu tráfico [comércio], modificava a sua ordem social em função de precisões transformadas. Os próprios objectos da “certeza sensível” mais simples apenas lhe são dados através do desenvolvimento social, da indústria, das trocas comerciais. Como é sabido, a cerejeira, tal como quase todas as árvores de fruto, apenas há poucos séculos foi transportada para a nossa zona por intermédio do *comércio*, e somente *através* dessa acção de uma sociedade determinada num tempo determinado foi dada, por isso, à “certeza sensível” de Feuerbach», «Er sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegeben, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten “sinnlichen Gewißheit” sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den *Handel* in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst *durch* die Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der “sinnlichen Gewißheit” Feuerbachs gegeben.», MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, I; MEW, vol. 3, p. 43.

<sup>44</sup> Para Hegel, sem o homem, Deus não se sabe a ele mesmo: «A auto-consciência de Deus sabe-se no saber do homem», «Gottes Selbstbewußtsein sich in dem Wissen des Menschen weiß», HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, V; TW, vol. 17, p. 385.

<sup>45</sup> Como já anteriormente foi dito, este tema da consciência estará bem presente entre os debates de Marx, Engels (ambos ainda numa fase marcada pelo idealismo alemão) que consideram a absolutização da consciência como um pressuposto eminentemente burguês. A título de exemplo veja-se a crítica de Marx, em relação ao direito tomado como universalidade (para Marx, abstracta): «Contrariamente à filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui parte-se da terra para atingir o céu. Isto significa

Voltando ao ponto da igualdade, esta não pode ser verdadeiramente considerada no domínio abstracto, uma vez que *no domínio abstracto não há igualdade*. A igualdade entre os homens, apreciada desta forma, seria como que equiparar o homem à Natureza, embora a Natureza não possa ser o termo de comparação para o homem pois à Natureza falta a razão.

No §55 das *Grundlinien* surge uma noção fundamental em articulação com o que vem sendo dito: a noção de trabalho. Hegel, num contexto muito marcado pela força do comércio, fala da possibilidade da noção de continuidade entre a pessoa e o objecto. O homem, com o auxílio dos instrumentos (que ele próprio cria, pois é ele que dá forma aos objectos materialmente trabalhados por si), existe numa relação com as próprias coisas. Por exemplo, no fabrico, o homem objectiva na própria coisa uma transformação, isto é, o homem ao fabricar determinado objecto exterior, dando forma, pelo seu trabalho à coisa, cria algo que se torna independente dele embora tenha com ele uma relação de continuidade, ou seja, o subjectivo e o objectivo, para Hegel, aqui unem-se perfeitamente.

A subjectividade (do homem), pelo seu querer ou pela sua produção, relaciona-se com o material objectivo (a matéria) na fabricação de algo que se tornará a cisão do subjectivo com o objectivo, isto é, o material transformado pela actividade transformadora do homem.

Algo de «semelhante» se passa com o próprio homem. Tomar o homem na sua imediatez<sup>46</sup>, na sua «naturalidade», é tomar o homem como algo exterior a si mesmo:

---

que não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e pensam nem daquilo que são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação de outrem para chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens, da sua actividade real. É a partir do seu processo de vida real que representa o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital», «Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt.», MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, I; MEW, vol. 3, p. 26.

<sup>46</sup> Hegel é também um crítico da imediatez. Veja-se: «Um juízo imediato, em que de algo de imediatamente singular é enunciada uma qualidade abstracta – por muito correcta que ela seja –, não pode, no entanto, conter nenhuma verdade, uma vez que, nele, sujeito e predicado não estão um para

«só pela plenitude do seu corpo e do seu espírito, pela consciencialização de si como livre, é que o homem entra na posse de si e se torna a propriedade de si mesmo por oposição a outrem»<sup>47</sup>. O papel da *autoconsciência*<sup>48</sup> é crucial na filosofia de Hegel. Este momento da auto-consciência singular, corresponde, novamente, a um momento<sup>49</sup>. A auto-consciência<sup>50</sup> individual é somente a primeira particularidade

---

com o outro na relação de realidade e conceito.», «ein unmittelbares Urteil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird, wie richtig dieselbe auch sein mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat im demselben nicht in dem Verhältnis von Realität und Begriff zueinander stehen.» HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 172, Zusatz; TW, vol. 8, p. 323. Tradução de José Barata-Moura.

<sup>47</sup> «erst durch die *Ausbildung* seines eigenen Körpers und Geistes, *wesentlich* dadurch, daß sein *Selbstbewußtsein sich als freies erfaßt*, nimmt er sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst und gegen anderen.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 57; TW, vol. 7, pp. 122 – 123.

<sup>48</sup> É importante atentar ao disposto nos § 424 a 437 da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* em que Hegel distingue os momentos da autoconsciência.

Em conformidade com o *pensamento* de Hegel: «A autoconsciência, ou seja, a certeza de que as suas determinações são tanto objectivas, determinações da essência das coisas, quanto seus pensamentos próprios, é a razão; enquanto tal identidade, a razão é não só a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber. Com efeito, a verdade tem aqui por *determinidade* peculiar, por forma imanente, o conceito puro que existe para si, o eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. – Esta verdade ciente é o *espírito*», «Das Selbstbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebenso sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute *Substanz*, sondern die *Wahrheit* als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen *Bestimmtheit*, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. – Diese wissende Wahrheit ist der *Geist*.», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 439; TW, vol. 10, p. 229.

<sup>49</sup> «No caso da liberdade, tem que se partir, não da singularidade, da autoconsciência singular, mas apenas da essência da autoconsciência, pois, saiba-o o homem ou não, esta essência realiza-se como poder autónomo, no qual os indivíduos singulares são apenas momentos: é a maneira de Deus andar pelo mundo que o Estado seja, que o seu fundamento seja o poder da razão que se realiza como vontade.», «Bei der Freiheit muss man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sic als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, das der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258; TW, vol. 7, p. 403. Esta passagem é importante. Em primeiro lugar, a auto-consciência singular é importante na

(formal), num quadro mais amplo, quer de particularidades, quer da própria comunidade de seres racionais.

É que a filosofia de Hegel é uma filosofia da mediação, da constante mediação. O separar, individualizar, fixar «domínios», «categorias» ou «conceitos», não corresponde à filosofia de Hegel.

Dizer o que é a propriedade, a posse, o uso, e entender essas particularizações como explicações de algo, não é errado, obviamente, mas o tomar as particularizações abstraíndo-as da realidade efectiva, tirando-as da mediação, do seu quadro relacional/racional não é rigoroso para com a filosofia hegeliana. Isto não quer dizer que o exercício de abstracção não seja importante, mas a abstracção não deve ser tomada como independente ou separada de uma esfera mais ampla, mais concreta.

---

filosofia de Hegel, mas mais relevante, no plano da história dos povos, é a auto-consciência do Espírito. O Espírito sabe-se e realiza-se nos povos, na História, na arte, na religião e, da forma mais suprema, na filosofia. Importa também salientar que «a maneira de Deus andar no mundo» não remete aqui a uma transcendência do poder divino, mas da razão imanente do Estado como vontade, ponto que suscita em muitos uma leitura extremamente conservadora de Hegel.

Veja-se a seguinte passagem, bem explícita quanto ao que entende o filósofo alemão pela auto-consciência: «a dynamis aristotélica é também potentia, força e poder. Por isso, o imperfeito, enquanto contrário em si mesmo, é a contradição que decerto existe, mas tem igualmente de ser ab-rogada e resolvida; é o ímpeto, o impulso da vida espiritual em si mesma para romper a casca da naturalidade, da sensibilidade, da alienação de si mesmo e chegar à luz da consciência, ou seja, de si mesmo.», «die aristotelische dynamis auch potentia, Kraft und Macht ist. Das Unvollkommene so als das Gegenteil seiner in ihm selbst ist der Widerspruch, der wohl existiert, aber ebenso sehr aufgehoben und gelöst werden [muß], der Trieb, der Impuls des geistigen Lebens in sich selbst, die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit, der Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen und zum Lichte des Bewußtseins, d. i. zu sich selbst, zu kommen.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 157.

<sup>50</sup> Marx aprofunda num outro sentido (um sentido materialista do ser): «Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar este assunto, parte-se da consciência como sendo o indivíduo vivo, e na segunda, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos e considera-os apenas como a consciência como *sua* consciência», «Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein.» MARX-ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, I; MEW, vol. 3. p. 26.



O tema da liberdade<sup>51</sup> perpassa toda a obra que aqui é tratada, talvez seja mesmo o tema mais importante da obra. Esta temática é tratada de diversas formas, por várias etapas, quer do ponto de vista da liberdade da pessoa, da liberdade da propriedade, quer da liberdade na esfera ética.

Quanto à liberdade da pessoa e da propriedade (embora em relação com a liberdade de todos os homens), diz Hegel:

«é que, há mais de um milhar e meio de anos, graças ao cristianismo, começou a desenvolver-se e a tornar-se um princípio geral, numa parte aliás pequena da humanidade, a liberdade da pessoa. Mas só desde ontem, e pode dizer-se que esporadicamente, é que a liberdade da propriedade é reconhecida como princípio. Eis um exemplo histórico de como o Espírito carece do tempo para progredir na consciência de si, e contra a impaciência da opinião<sup>52</sup>.»

Neste ponto, temos três indicações importantes: a primeira, a do papel do cristianismo na consciência da liberdade de todos os homens - para Hegel foi

---

<sup>51</sup> «Assim como a gravidade é a substância da matéria, assim também, devemos dizer, a liberdade é a substância do Espírito.», «Wir die Schwere die Substanz der Materie, so müssen wir sagen, ist die Freiheit die Substanz des Geistes.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 55.

<sup>52</sup> «Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die *Freiheit der Person* durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. *Die Freiheit des Eigentums* aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden. – Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten – und gegen die Ungeduld des Meinens.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 63; TW, vol. 7, p. 133.

A opinião é do domínio meramente subjectivo, não tem realidade efectiva. Vejamos: «“Opinião” significa pensamento contingente. Pode-se deduzi-la de “meu”; é um conceito que é meu, portanto, [não é] nenhum [conceito] universal.», «“Meinung” heißt zufälliger Gedanke. Man kann es ableiten von “mein”; es ist ein Begriff, der der meinige ist, also kein allgemeiner.», Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Kolleg 1827/28; ed. Walter Jaeschke, p. 281. Ver: José BARATA-MOURA, *Estudos Sobre a Ontologia de Hegel, Ser, Verdade, Contradição*, Lisboa, Edições Avante!, 2010, p. 80.

fundamental o papel do cristianismo: o Estado germano-cristão (diz o filósofo), seria, ao seu tempo, o Estado onde a liberdade poderia ser a liberdade de todos; o segundo diz respeito à esfera da liberdade da propriedade: para Hegel a propriedade surge como uma esfera essencial à afirmação da individualidade (como já anteriormente foi destacado) e manifesta também um factor fundamental da liberdade de qualquer um poder ser proprietário; por fim, a crítica da opinião, que para o filósofo é do domínio da subjectividade, da individualidade e não tem necessária relação com a verdade.

Voltando à distinção/cisão entre o material e o espiritual, algo mais há de importante a salientar: para além da propriedade de bens exteriores (propriedade privada), o filósofo dá também conta das determinações substanciais que constituem a própria pessoa e a essência universal da sua consciência, isto é, a personalidade em geral, a *liberdade universal da subjectividade*.

É que a propriedade privada, isto é, a propriedade correspondente à coisa que se coloca sob o domínio (garantido pelo direito) privado, é distinta da «propriedade» do eu substancial, isto é, da esfera interior. Assim, pode uma pessoa ceder a outrem o seu trabalho por determinado tempo, seja ele de cariz intelectual, físico, ou ambos; pode uma pessoa ceder por determinado tempo faculdades correspondentes a abstracções da universalidade do seu eu; não pode porém ceder-se a outrém a totalidade das suas faculdades e capacidades. Ou seja, no domínio da propriedade privada, como propriedade de um bem exterior, pode a pessoa abandonar a sua propriedade, aliená-la, etc.; já no que diz respeito à «propriedade» tomada como interioridade, não pode a pessoa ser tratada ou querer que o seja, pelas outras pessoas como coisa, mas somente como pessoa. Lembre-se: «o mandamento do direito é: sê pessoa e respeita os outros como pessoas<sup>53</sup>.»

Este tema é também fulcral e entra em relação com a questão da alienação do trabalho, é que, «se eu alienasse todo o meu tempo de trabalho e a totalidade da minha produção, daria a outrem a propriedade daquilo que eu tenho de substancial, de toda a minha actividade e realidade, da minha personalidade<sup>54</sup>». Como Hegel afirma na sua

---

<sup>53</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 36; TW, vol. 7, p. 95.

<sup>54</sup> Este tema está bem presente na filosofia do direito de Hegel: «Durch die Veräußerung meiner *ganzen* durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Substantielle derselben, meine *allgemeine* Tätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigentum eines anderen machen.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 67; TW, vol. 7, pp. 144 – 145.

lógica<sup>55</sup>, em conformidade com o tema (hegeliano) da alienação e do trabalho que serão centrais em diversas obras filosóficas subsequentes, *a totalidade das manifestações de uma força, é a força mesma*.

Este assunto será desenvolvido mais adiante; por agora, aprofundemos um pouco o que entende Hegel pela figura do contrato.

## 2.2. O Contrato [*Der Vertrag*]

A pessoa, tomada abstractamente, garante, através do contrato, a sua propriedade, protegida, na esfera do direito abstracto (num quadro de relações jurídicas), da vontade de outras pessoas, também elas capazes de propriedade.

É pelo contrato que se sabe a pessoa proprietária. A sua vontade é manifestada, quer pela faculdade de alienação (em sentido jurídico) da propriedade, onde a vontade própria se objectiva por essa faculdade da pessoa imprimir a sua vontade através da alienação do bem, quer pela possibilidade de contrapartida, isto é: quer alienando a coisa, quer adquirindo outra/s.

A necessidade do contrato é tão racional como a racionalidade que faz os indivíduos proprietários...isto não quer dizer que Hegel seja um contratualista, pelo contrário. O contrato, como já anteriormente foi dito, é o nível comum entre abstractos, logo, como veremos mais adiante, se a sociedade civil é uma particularidade (ou universalidade empírica) no seio da universalidade concreta, se o Estado é a essa universalidade concreta<sup>56</sup>, está visto que Hegel não parte da posição

---

<sup>55</sup> Para Hegel, importa notar, mesmo que não se proceda aqui a um rigoroso desenvolvimento quanto a esse ponto, que a mais pura forma em que a Ideia se revela é o próprio pensamento, por isso, é na lógica que a ideia se considera. Ver: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 54. Essencial ver igualmente: HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, III, III; TW, vol. 6.

<sup>56</sup> Tenha-se em conta que, sem os cidadãos, o Estado não passa de um abstracto. «O próprio Estado é um abstracto que tem a sua realidade, puramente universal, nos cidadãos [burgueses]», «Der Staat selbst ist ein Abstraktum, das seine selbst nur allgemeine Realität in den Bürger hat», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; TW, vol. 12, p. 138. É assim na realidade efectiva da unidade do Estado, funcionando como um aparelho governativo e administrativo em articulação com a sociedade civil, que o Estado racionalizado se realiza. Embora a razão viva do Estado seja a vivência viva no seu interior, e não o aparelho organizativo e controlador.

contratualista (como Rousseau ou Beccaria<sup>57</sup>) por via da sociedade civil para a origem do Estado.

Para Hegel, a natureza do Estado não consiste em relações de contrato, quer de um contrato de todos com todos quer de todos com o príncipe ou governo<sup>58</sup>. O âmbito privatístico, misturando o contrato ou mesmo a propriedade privada com as questões do Estado, provoca, no ver de Hegel, as maiores confusões no direito público e na realidade. É que para Hegel, é incontestável o direito de propriedade privada, ainda que, esses direitos individuais (como a moral que tem também o seu valor e domínio próprios na filosofia hegeliana), não se confunde com o âmbito do Estado. O contrato depreende uma convenção, assentida pela conjunção de vontades individuais, enquanto o Estado tem apenas a ver com os interesses superiores (hierarquicamente definidos e naturalmente estabelecidos) da nação.

Apesar da renúncia à fixação no domínio da subjectividade (ainda que o idealismo pressuponha uma relação de dependência, como condição de possibilidade, da subjectividade instauradora como conceito, consciência ou sensibilidade), Hegel assenta a condição de possibilidade da totalidade livre no domínio da subjectividade. Não na subjectividade como reunião atomizada de sujeitos, em forma de Estado democrático ou aristocrático, na referência a querer individualizados, mas à subjectividade como *conceito*, que, na senda do seu idealismo, dá à natureza do conceito especulativo (dialéctico) a forma respectiva da realidade e o primado na sua ontologia social e política<sup>59</sup>, ainda que no domínio objectivo não se possa meramente falar da filosofia hegeliana como uma filosofia da identidade: *o movimento objectivo na objectividade tem primazia face à subjectividade instauradora*. Na filosofia de Hegel o idealismo *reside* no *Espírito* e não no *Eu empírico* ou *transcendental*.

As necessidades, vontades e querer, subjectivos, individuais, arbitrários, que se manifestam segundo o prisma privado do direito, não devem misturar-se com o domínio público. É certo que as relações privadas se dão no âmbito próprio de um

---

<sup>57</sup> Ernst Bloch refere ter sido Epicuro que, pela primeira vez, terá falado da origem da constituição do Estado por via de um contrato estabelecido entre todos os indivíduos livres e iguais. Veja-se: Ernst BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesaumtausgabe 6, Werkausgabe, Berlin, Suhrkamp, 1977, p. 23.

<sup>58</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 75; TW, vol. 7, pp. 157 – 158.

<sup>59</sup> Ver: HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 542; TW, vol. 10, p. 338 – 340.

determinado Estado, porém, correspondem apenas a uma esfera inserida num plano mais alargado: correspondem ao domínio abstracto num marco concreto.

*O contrato é do domínio formal.* É uma formalidade que garante as relações contratuais entre os homens. O conceito do contrato ser um conceito formal que regula relações formais entre vontades elas mesmas formais, não quer dizer que Hegel não aprofunde essas relações.

Para Hegel, o direito formal<sup>60</sup> corresponde ao direito positivo vigente, mas a formalidade exigida pela realidade nem sempre se adequa ao direito que aparece numa positividade posta. Ora o direito formal não deveria cristalizar-se em função da sua mera formalidade – a formalidade não é condição de subsistir meramente pelo seu posto de pretensa autoridade, por título de antiguidade, prestígio ou eternidade da forma (como se a forma eterna e efêmera a matéria). Este assunto suscitou (e suscita ainda) grandes debates quanto ao tema do revolucionamento.

A formalidade tem também um desenvolvimento adequado a uma evolução da realidade concreta, e, mais do que isso, merece (para Hegel) um desenvolvimento racional que deve reflectir-se num direito positivo ele mesmo racional.

O direito positivo, que estabelece os princípios correspondentes ao conceito do contrato, não reflecte necessariamente a racionalidade do conceito de contrato. Para Hegel, é necessário que o positivo se torne racional. O positivo (o que está, o que tem carácter de estabelecido, o existente posto) pode ser racional, mas pode também não o ser.

Não se trata da renúncia à positividade do direito, até porque o direito posto em lei é exactamente o reflexo da sua positividade escrita. Então, o direito reflecte-se no seu tornar-se positivo, um positivo que deve ser trabalhado, resultado e actividade da razão.

---

<sup>60</sup> «A realização que incumbe ao direito nesta esfera de consciência intelectual é que ele é trazido à consciência como o universal e firme, *discernido* e *posto* na sua determinidade como o que tem vigência: a lei.», «Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewußtseins zukommende Verwirklichung ist, daß es als das feste Allgemeine zum Bewußtsein gebracht, in seiner Bestimmtheit *gewußt* und *gesetzt* sei als Geltende; das *Gesetz*.», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 529; TW, vol. 10, p. 324.

### 2.3. A Injustiça [*Das Unrecht*]

«No contrato, o direito em si está como algo de suposto, e a sua universalidade intrínseca aparece como o que é comum à vontade arbitrária e à vontade particular. Esta fenomenalidade do direito – em que ele mesmo e a sua existência empírica essencial, a vontade particular, coincidem imediatamente – torna-se evidente como tal quando, na injustiça, adquire a forma de oposição entre o direito em si e a vontade particular, tornando-se então direito particular.»<sup>61</sup>

Na injustiça, o direito, como universalidade, torna-se particular, é na esfera de negação do direito que se manifesta a necessidade da protecção da esfera individual. Resumindo: o contrato é uma formalidade de garantia do direito no quadro da universalidade (abstracta); a injustiça é a negação do direito pela actividade negadora da universalidade.

Hegel distingue entre o dano civil e o crime. Do dano civil<sup>62</sup> nasce o conflito; o conflito (jurídico) surge da reivindicação da coisa, por intermédio de determinadas pessoas, reclamando a coisa por suposto título justo. Aqui, no domínio do dano civil, o interesse do reconhecimento do direito está ligado ao interesse e à opinião particular que se encontra em conflito. Neste domínio, o direito funciona como um dever-ser; a vontade particular relaciona-se com o direito abstracto como um dever-ser, pois a vontade ainda não se libertou da imediatez do interesse.

Apesar de o direito funcionar como uma pura exigência, Hegel não diz que o direito seja necessariamente do domínio individual; o direito funciona como coacção, o direito abstracto é coacção, ele está como exigência, como um quadro formal

---

<sup>61</sup> «Im Verträge ist das Recht *an sich* als ein *Gesetztes*, seine innere Allgemeinheit als ein *Gemeinsames* der Willkür und besonderen Willens. Diese *Erscheinung* das Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Dasein, der besondere Wille, unmittelbar, d. i. zufällig übereinstimmen, geht im *Unrecht* zum *Schein* fort – zur Entgegensetzung des Rechts *an sich* und des besonderen Willens, als in welchem es ein *besonderes Recht* wird.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §82; TW, vol. 7, p. 172.

<sup>62</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 85, § 86; TW, vol. 7, pp. 175 – 176.

(universal, aqui neste sentido) mas, objectivo, abarcando a diversidade no marco comum.

A objectividade do direito é mesmo a sua pura exigência formal, isto é, o direito (abstracto) vale universalmente (segundo a forma) e objectivamente na medida em que protege a liberdade da pessoa existente numa coisa exterior (sua propriedade). Este traço é essencial para percebermos que Hegel pensa a propriedade como a «continuação» (e mesmo manifestação) da liberdade da pessoa, porém, importa sempre ter em conta (ao longo do nosso estudo será sempre dado conta do movimento) que a obra *Gundlinien der Philosophie des Rechts*, começa com o direito (abstracto) mas não se fica por aí.

É importante voltar a salientar que Hegel, na sua filosofia do direito, não faz a apologia de uma filosofia do direito positivo<sup>63</sup>, nem do direito natural ou da corrente

---

<sup>63</sup> Arthur Kauffman, no seu livro *Rechtsphilosophie (Filosofia do Direito)*, escreve: «a filosofia de Hegel é uma filosofia da identidade: tal como existe um só Estado, também existe um só Direito, não existindo além do positivo, um outro ainda, natural.». Este comentário está longe de ser rigoroso e peca bastante pelo aparente desconhecimento de Arthur Kaufmann a respeito da filosofia de Hegel. A filosofia de Hegel é uma filosofia da «identidade» e da «não identidade». Não se trata de renunciar ao subjectivo, de atender apenas ao objectivo, apenas à «identidade» ou «não identidade», mas da resolução processual e dialéctica dos contrários. Pode falar-se de uma filosofia da identidade (sujeito-objecto), não obstante correr-se o risco de reduzir assim o processo ao resultado, quando o processo é sempre fruto de mais processo e não de um resultado dado e permanentemente fixado (inclusivamente no contexto histórico [humano], político e social, que é o que mais interessa no presente estudo). Nesta linha e em tom de crítica: «o pensar formal, porém, faz da identidade uma lei, deixa cair o conteúdo do contraditório que tem diante de si na esfera da representação, no espaço e no tempo, onde o contraditório, no *junto-um-do-outro* e no *a-seguir-um-ao-outro*, é mantido *fora-um-do-outro*, e, assim, se apresenta perante a consciência sem o contacto recíproco [deles].», «Das formelle Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze, läßt den widersprechenden Inhalt den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung, in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende im Neben- und Nacheinander *außereinander* gehalten wird und so ohne die gegenseitige Berührung or das Bewußtsein tritt.» Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, III, III; TW, vol. 6, pp. 562 – 563. Tradução de José Barata-Moura.

Quanto a Arthur Kaufman, ver, aqui na edição portuguesa: Arthur KAUFMANN, *Filosofia do Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 39. Para um estudo quanto ao tema *sujeito-objecto* na filosofia de Hegel, ver, entre outros possíveis: Ernst BLOCH, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel; Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 8, 1977.

Para Hegel é necessário que o positivo se torne racional, mas esta realização da racionalidade não se dá de uma forma definitiva, quer dizer, esta exigência da racionalidade afirma-se sempre e continuamente

jusnaturalista (que muito criticou). Hegel foi um pensador do homem, da filosofia (um filósofo da própria filosofia), do direito, da sociedade, da arte, da religião, do Estado, da liberdade e da História, ainda que também ele envolvido num contexto histórico concreto.

Para além de Hegel não ter sido um filósofo do direito positivo, foi um crítico do direito positivo. Como já anteriormente foi dito, o positivismo jurídico não reflecte sempre as necessidades e exigências do seu tempo histórico e concreto. O positivismo pode não reflectir as exigências de uma determinada realidade concreta, exigindo algo que não faz já sentido ser exigido pela *mera forma* legada de um dever-ser que, porventura (ou não), terá tido razão de ser (ou de dever-ser) em determinada época.

O direito parece ter uma dupla acepção, por um lado corresponde ao domínio empírico: o direito que aparece positivamente dado numa realidade imediata é em função da sua empiricidade (que, sendo racional, deverá por todos ser conhecido); porém, por outro lado, o direito não se resume a essa empiricidade posta. Numa frase: o direito positivo é o direito que está posto/escrito, mas o direito não se resume a isso.

Voltemos à injustiça (sem que na verdade de lá tenhamos saído). Hegel, utiliza a noção de coacção para exemplificar a violência, diz ele: «como a vontade só é ideia ou liberdade real na medida em que tem uma existência e em que a existência onde encarna é o ser da liberdade, a violência e a coacção imediatamente se destroem a si mesmas no seu próprio conceito como expressão de uma vontade que suprime a expressão da existência de uma vontade. É por isso que, consideradas abstractamente, são injustas a violência e a coacção<sup>64</sup>». Tomadas abstractamente, em si, a violência e a coacção são injustas; tomadas no seu desenvolvimento, em si e para si, são nulas, inexistentes.

Hegel fala de dois tipos de violência: a violência natural, relacionada com o querer subjectivo, arbitrário, egoísta contra a realidade efectiva; e a violência no

---

no desenvolvimento dos tempos, da cultura dos povos e da própria história. Resumindo: assim que se alcança a racionalidade, logo vêm os tempos «exigindo» sempre a razão. A racionalidade não fica, aparece e permanece realizada – embora esteja sempre presente -, ela sempre exige a sua realização.

<sup>64</sup> «Weil der Wille, nur insofern er Dasein hat, Idee oder wirklich frei und das Dasein, in welches er sich gelegt hat, Sein der Freiheit ist, so zerstört Gewalt oder Zwang in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst, als Äuß eines Willens, welche die Äuß oder Dasein eines Willens aufhebt. Gewalt oder Zwang ist daher, abstrakt genommen, *unrechtlich*.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 92; TW, vol. 7, p. 179.



sentido jurídico. Hegel diz que, a violência destrói-se com outra violência e assim infinitamente. O filósofo faz um reparo importante<sup>65</sup>: por um lado diz que, no crime, é violada quer a vontade particular do indivíduo lesado que se vê ofendido por uma acção de outrém (aquele que viola) que lesa a particularidade da vontade do ofendido, mas também a universalidade e infinitude do predicado que lhe pertence – a personalidade jurídica.

Hegel, no que respeita ao crime, e ao contrário de Kant, não é a favor da lei de talião. Para Hegel, é muito fácil mostrar o absurdo da pena como pena de talião (roubo por roubo, olho por olho, dente por dente), mas o conceito nada tem a ver com isso<sup>66</sup>. Para o filósofo das *Grundlinien*, a ter-se em conta a abolição do crime no domínio meramente abstracto, ele não passa de uma mera violência contra a violência.

É com uma justiça cingida às modalidades da abolição do crime, isenta de todo o interesse, de todo o aspecto particular, de toda a contingência da força que a justiça manifesta; uma justiça que pune<sup>67</sup> mas não vinga. É a exigência de uma particularidade que reveste a forma do – e aspira ao – ao universal. Essa abolição dá-se então considerando a esfera da moralidade e não já só do direito abstracto; ou seja, é aqui que se dá o trânsito à moralidade subjectiva.

Manter a reparação na esfera da particularidade (do domínio privado), mesmo que enquadrada numa codificação jurídica positiva, não é o mesmo que tomar a violação do direito (da justiça) na esfera da universalidade.

É, como foi dito, pela violência, pela negação do direito que se passa à esfera da moralidade subjectiva. O papel do negativo<sup>68</sup> - como do positivo - é determinante

---

<sup>65</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 95; TW, vol. 7, pp. 181 – 183.

<sup>66</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 101; TW, vol. 7, pp. 192 – 196.

<sup>67</sup> Para o tema da punição, ver o ensaio: David E. Cooper, «Hegel's theory of punishment», *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*, A collection of new essays, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge, Cambridge University Press, p. 151 e ss.

<sup>68</sup> A dialéctica do negativo será fundamental na filosofia da Escola de Frankfurt, em autores como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock ou Otto Kirchheimer. Para Hegel, o negativo não é o nada, o negativo não é o *não-ser* (*em sentido absoluto*); o próprio nada tem conteúdo: *o ser contém o positivo e o negativo: o ser contém o não ser e o não ser o ser*.

Quanto a Hegel: «um nada negativo é algo de afirmativo», «ein negatives Nichts ist etwas Affirmatives», ou seja, a negação não é o nada, o vazio, mas algo determinado, com conteúdo. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, I, 1, C, Anmerkung 3; TW, vol. 5, p. 108. Para este tema ver:

na filosofia de Hegel. Saliente-se: a filosofia de Hegel não é uma filosofia meramente da identidade, do igual, mas da resolução processual e dialéctica entre os contrários: *mesmo na identidade* (na relação sujeito-objecto dada na consciência) *permanece viva a diferença* (na realidade objectiva).

É a teoria da ilicitude (dano civil), da negação do direito e do crime (direito penal), que prepara o trânsito do direito abstracto à moralidade subjectiva. A acção violenta de alguém, atentando contra a vontade de outrem, a ser mantida na esfera exclusiva do direito abstracto, só pode ser vingada através de uma acção semelhante, como que um acto de vingança<sup>69</sup>.

---

José BARATA-MOURA, *Totalidade e Contradição, Acerca da Dialéctica*, 2ª edição aumentada e revista, Lisboa, Edições Avante!, 2012, pp. 301 – 423.

<sup>69</sup> Kant fundamentava a sua defesa pela pena de morte baseada na lei de talião, relacionada com o imperativo categórico. «Esta igualdade das penas, que só é possível pela condenação à morte por parte do juiz de acordo com o princípio retributivo estrito, manifesta-se no facto de que somente por esta via a sentença capital é proferida em relação a todos de um modo proporcional à maldade intrínseca dos indivíduos (mesmo que se trate não de um homicídio, mas de outro crime estadual que só a morte pode expiar).», «Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch Erkenntnis des Richters auf den Tod, nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbart sich daran, daß dadurch allein proportionierlich mit der inneren Bösigkeit der Verbrecher das Todesurteil über alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe).» KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Rechtlehre, II, 1, E, vol. VI, Ak, p. 333.

Para Hegel: «O direito contra o crime, quando assume a forma de vingança (§ 102), é apenas um direito em si, um direito que ainda não tem a forma do direito, isto é, que não é justo na sua existência.», «Das Recht gegen Verbrechen in der Form der *Rache* (§ 102) ist nur Recht *an sich*, nicht in der Form *Rechts*, d. i. nicht in seiner Existenz gerecht. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 220; TW, vol. 7, p. 374.

Hegel faz ainda um reparo duplamente importante a Beccaria, diz ele: «Sabe-se que Beccaria contestou o direito de o Estado aplicar a pena de morte com o pretexto de que não pode presumir-se que o contrato social contenha o consentimento dos indivíduos em serem mortos, antes devendo admitir-se o contrário. Ora, o Estado, de um modo geral, não é um contrato (§ 75), e a sua essência substancial não é exclusivamente a protecção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos isolados [...]. Enfim, do ponto de vista da justiça e da sua existência, a forma que a justiça tem no Estado, isto é, como punição, não é a única e o Estado não é a condição necessária da justiça em si.», «Beccaria hat dem Staate das Recht zur Todesstrafe bekanntlich aus dem Grunde abgesprochen, weil nich präsumiert werden könne, daß im gesellschaftlichen Verträge die Einwilligung der Individuen, sich töten zu lassen, enthalten sei, vielmehr das Gegenteil angenommen werden müsse. Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag (s. § 75), noch ist der *Schutz* und die *Sicherung* des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere [...] Ferner in

Diz Hegel: «na propriedade, determina-se o meu abstracto, por conseguinte o meu investido em uma coisa externa; no contrato, a vontade é mediatizada, logo o meu torna-se comum; na ilicitude, a vontade da esfera do direito é um em-si abstracto ou a imediatidade posta como contingência pela vontade singular em si mesma contingente. Do ponto de vista da moralidade, esta contingência é levada ao extremo limite de, pela auto-reflexão e auto-identificação da vontade consigo mesma, se tornar a infinita contingência da vontade, isto é, a subjectividade da vontade»<sup>70</sup>. Esta passagem é por si já a passagem à moralidade, o momento em que a pessoa, dotada de «personalidade jurídica» se torna também por si sujeito moral.

Parte-se então de uma vontade que, conciliada consigo mesma, na sua infinitude, por querer o universal, se subsume na esfera da moralidade.

Estes momentos são isso mesmo: momentos; do trânsito, do desenvolvimento, do movimento a algo mais rico, mais concreto.

---

Rücksicht auf die Weise der Existenz der Gerechtigkeit ist ohnehin die Form, welche sie im Staate hat, nämlich als *Strafe*, nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 100; TW, vol. 7, p. 190 – 191.

Por um lado, saliente-se a ideia – à qual mais adiante será dado destaque – que para Hegel, a origem do Estado não parte do contrato; o privado, fruto do direito privado, em que a figura do contrato é basilar (talvez a figura do contrato seja mesmo a mais influente figura do direito privado; e para alguns mesmo do direito em geral, pois que tomam o direito como essencialmente privatístico; algo que denota a influência nítida do Direito Romano), não é adequada para o domínio público. Em segundo lugar, quer na punição, quer na própria essência da justiça, o primado é o mesmo: o da razão atendendo à faculdade humana de racionalidade. Para Hegel, do ponto de vista da racionalidade, o mal é nulo, inexistente, o que não quer dizer que não deva haver punição, mas que a punição deve ser adequada à razão, que aliás é comum, quer ao agente (mesmo que não tenha agido segundo a razão), quer aos que efectivam a pena.

<sup>70</sup> «Im Verträge das durch *Willen* vermittelte und nur *gemeinsame* Meinige; im Unrecht ist der Wille der Rechtssphäre, sein abstraktes Ansichsein oder Unmittelbarkeit als *Zufälligkeit* durch den einzelnen selbst *zufälligen* Willen gesetzt. Im moralischen Standpunkt ist sie so überwunden, daß diese Zufälligkeit selbst als *in sich* reflektiert und *mit sich identisch* die unendliche in sich seiende Zufälligkeit des Willens, seine *Subjektivität* ist.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 104; TW, vol. 7, p. 199.

### 3. MORALIDADE E SUBJECTIVIDADE

#### 3.1 Moralidade subjectiva [*Moralität*]: de Kant a Hegel, de Hegel a Kant

A existência que a vontade adquire no direito formal reside numa coisa imediata, é ela mesma imediata e não tem, para si, nenhuma ligação com o conceito, *por ainda se não haver oposto à vontade subjectiva, dela não se distingue*, nem da vontade de outrem. Apenas com o contrato e a injustiça - que pressupõem a mediação com a vontade de outrem - surge a moralidade subjectiva.

Hegel escreve: «Com o contrato e a injustiça começou, é certo, a haver uma relação com a vontade. Mas o acordo que se realiza no contrato assenta no livre-arbítrio, e essa relação essencial que se estabelece com a vontade de outrem, é, enquanto jurídica, o facto negativo de manter a minha propriedade (como valor) e deixar o outro na posse da sua. É, pelo contrário, o aspecto do crime o único que aqui se deverá considerar pois promana da vontade subjectiva e devido ao modo como dela recebe a sua existência<sup>71</sup>».

Este ponto é decisivo para estabelecer a dicotomia entre o dever-ser<sup>72</sup> kantiano e a concepção de Hegel quanto à moralidade. Hegel sustenta que «na medida em que

---

<sup>71</sup> «Der Vertrag und das Unrecht fangen zwar an, eine Beziehung auf den Willen anderen zu haben, - aber die *Übereinstimmung*, die in jenem zustande kommt, gründet sich auf die Willkür; und die *wesentliche* Beziehung, die darin auf den Willen des anderen ist, ist als rechtliche das Negative, mein Eigentum (dem Werte nach) zu behalten und dem anderen das seinige zu lassen. Die Seite des Verbrechens dagegen als aus dem *subjektiven Willen* kommend und nach der Art und Weise, wie es in ihm seine Existenz hat, kommt hier erst in Betracht.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 113; TW, vol. 7, pp. 211 – 212.

Ver também, no mesmo § 113: «na sua definição fundamental, a lei jurídica é uma interdição.», «das Rechtsgebot ist seiner Grundbestimmung nach nur *Verbot*» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 113; TW, vol. 7, p. 211.

<sup>72</sup> Lembremos Machiavelli, também ele já um crítico do dever-ser nas suas considerações políticas: «Sendo o intento meu escrever coisa que seja útil a quem a entenda, pareceu-me mais conveniente ir direito à verdade efectual/effectiva da coisa que à imaginação dela; e há muitos que imaginaram a república, e principados que nunca se viram nem foram conhecidos, como sendo verdade, porque há tanto distanciamento entre como se vive e como se deveria viver que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a sua ruína do que a sua preservação.», «Sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dierto alla verità effettuale

o próprio dever constitui, como consciência de si, a essência e o universal desta esfera, essência que, fechada em si, só a si se refere, apenas contém ele a universalidade abstracta. É identidade sem conteúdo ou positividade abstracta; define-se por ausência de determinação»<sup>73</sup>.

Antes de desenvolvermos a posição de Hegel, é importante uma paragem em Kant<sup>74</sup>.

Kant assenta a sua doutrina do dever no imperativo categórico «age segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne numa lei universal», subsumindo a vontade a um respeito pela lei moral presente em cada homem<sup>75</sup>. Apesar de subsumir o respeito pela moralidade ao plano subjectivo, importa

---

della cosa, che alla imaganazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero. Perque ele è tanto discosto da come si vive à come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara, piuttosto la ruina che la preservazione sua. Perque un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che si non suono bouni. Onde é necessario à un principe, vollendosi mantenere, imparare a potere essere non bouno, e a usarlo e non l'usare secondo la necessità.», Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe*, I; *Opere*, ed. Ezio Raimondi, Milano, U. Mursia & C., 1969, p.40.

<sup>73</sup> «Der Plifcht selbst, insofern sie im moralischen Selbstbewußtsein das Wesentliche oder Allgemein desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt damit nur die abstrakte Allgemeinheit, [sie] hat die *inhaltslose Identität* oder das abstrakte *Positive*, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135; TW, vol. 7, p. 252.

<sup>74</sup> Ficam algumas indicações para um estudo da filosofia prática e política de Kant em língua portuguesa: José BARATA-MOURA, *O Outro Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007; *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Leonel Ribeiro dos Santos e José Gomes André (coord.), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007; Viriato SOROMENHO-MARQUES, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998; Oswaldo MARKET, *A Revolução Kantiana e o Idealismo Alemão*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011; Pedro M. S. ALVES, *Studia Kantiana, Interpretação e Crítica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009; José LAMEGO, *O Essencial Sobre a Filosofia do Direito do Idealismo Alemão*, Coimbra, Coimbra Editora, 2011.

<sup>75</sup> «Somente o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço; pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mas sim como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto)», «Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu

não esquecer que o imperativo de Kant comporta em si o sentido da comunidade racional, já que cada homem transporta em si o sentido da humanidade - o que o torna por si digno dessa responsabilidade. O homem deve procurar ser virtuoso nessa árdua e trabalhosa tarefa de cumprir o dever moral em si. Essa relação do homem consigo mesmo e do homem na relação com toda a espécie pressupõe, necessariamente, a convivência entre os homens, o que conduz à construção do futuro<sup>76</sup> da humanidade numa atitude filantrópica<sup>77</sup>.

Kant estabelece uma legislação universal<sup>78</sup> da razão pura prática. Se no plano teórico a razão se depara, incondicionalmente, com os seus limites, no plano prático,

---

schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Wert).», KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Tundlhere, § 11, Ak., 434 – 435.

<sup>76</sup> Este tema terá ressonâncias fundamentais em Fichte, mas também num filósofo, que em muitos aspectos é ele mesmo consequente com o ponto de vista de Fichte, Cieszkowski. Vejamos: «Realizar a Ideia da beleza e da verdade na vida prática, no mundo – já consciente - da objectividade, apreender organicamente todos os elementos unilaterais, e que se revelam isoladamente, da vida da humanidade, e fazê-los cooperar de um modo vivo, finalmente, realizar no nosso mundo a Ideia do bem absoluto e da teleologia absoluta – é esta a grande tarefa do futuro.», «Die Idee der Schönheit und Wahrheit im praktischen Leben, in der bereits bewussten Welt der Objektivität zu realisiren, alle einseitige und sich einzeln offenbarende Elemente des Lebens der Menschheit organisch zu fassen und zur lebendigen Mitwirkung zu bringen, endlich die Idee des absoluten Guten und der absoluten Teleologie auf unserer Welt zu verwirklichen, - diess ist die grosse Aufgabe der Zukunft.», CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit, 1838, p. 101. Traduzido por José Barata-Moura.

<sup>77</sup> A misantropia é mesmo condenada pelo filósofo prussiano; a propósito, ver: KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, § 36, Ak. 458 – 461.

Ainda: «É uma obrigação, tanto para consigo próprio como para com os outros não se isolar (*separatistam agere*), mas estimular com as suas perfeições morais o convívio entre os homens (*officium commercii; sociabilitas*); converter-se, sim, no centro fixo dos seus próprios princípios, mas considerando este círculo, traçado em torno de si, como parte também de um círculo omnicompreensivo que tudo abarca, em termos de uma disposição cosmopolita.», «Est ist Pflicht, so wohl gegen sich selbst, als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (*officium commercii, sociabilitas*); sich nicht zu isolieren (*separatistam agree*); zwar sich einen ubenweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Teil von einem allbefassenden, der weltbürgerlichen Gesinnung.» KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, § 48, Ak 473.

<sup>78</sup> Para Kant, o fundamento da lei é a própria lei, não no sentido externo (jurídico) mas interno (moral), ou seja, a preponderância do agir dá-se não no vínculo à materialidade exterior ao indivíduo agente, mas pela lei presente no interior da consciência do sujeito moral (mais propriamente: de toda a comunidade moral/racional).

moral, ético, o homem é livre<sup>79</sup>. É importante ter em conta que para Kant não há duas razões, uma prática e uma teórica, há sim um uso prático e um uso teórico da razão.

Em Kant, a autonomia é a expressão maior da liberdade<sup>80</sup> e dignidade próprias do ser humano: ser autónomo é obedecer à razão pura prática. É por respeito a esse plano baseado na legislação universal que a acção é feita. A autonomia racional é o princípio de toda a legislação prática. *Ser autónomo é o homem determinar-se por si enquanto agente racional*. É da imanência do agir, no marco da reflexividade (na consciência representativa), que se dá a autonomia<sup>81</sup>. A autonomia da razão pura

---

<sup>79</sup> Na Crítica da Razão Pura, Kant, diferencia claramente o conhecimento teórico, através do qual se conhece aquilo que *está aí*, e o conhecimento prático em que o *sujeito se representa* naquilo que *deve* existir». Ver: KANT, *Kritik der reinen Vernunft, transzendental Dialektik*, II, 3, 7; A 633, B 661. Ou seja, há princípios para aquilo que existe, mas os princípios na dimensão prática não são para aquilo que existe mas para aquilo que deve existir: e eis a problemática do dever-ser. O dever-ser é aquele conjunto de princípios que não relevam da ordem do positivo, do existente, mas que têm uma função reitora, orientadora face à positividade empiricamente existente.

Para Hegel, para além da crítica ao dever-ser de Kant, é essencial o papel do negativo (como do positivo): «Esta má infinidade é em si o mesmo do que o perenal *dever-ser*; [...]. Este [mau] infinito tem a rígida determinação de um além, que não pode ser alcançado, porque não *deve* ser alcançado, porque não prescinde da determinidade do além, da negação *que é* [hipostasiada e rigidamente, em vez de ela se resolver no processo de desenvolvimento que conduzirá também à sua própria negação, ou realização num concreto entretanto mais enriquecido.], «Diese schlechte Unendlichkeit ist an sich dasselbe, was das perennierende *Sollen*; [...]. Dieses Unendlich hat die geste Determination eines *Jenseits*, das nicht erreicht werden kann, darum weil es nicht erreicht werden *soll*, weil von der Bestimmtheit des Jenseits, der *seenden* Negation nicht abgelassen wird.» HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol. 5, pp. 155 – 156. Citado em/e traduzido por José Barata-Moura: *O Outro Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 228. Então, esse *ser* pressuposto no *dever-ser*, apenas existirá na infinita vinculação ao dever. Este tema é importante na tomada quer de posições utópicas, progressistas, num adiar infinito *daquilo que é* em função do abstracto e inatingível ser devido.

<sup>80</sup> Quer para Kant, como para Descartes, Espinosa, ou Hegel, o homem é livre. Não se trata de saber se alguém é livre quando age de uma maneira e não de outra. O problema é sim determinar não se o homem é livre, mas em que condições é que é livre, porque a liberdade não é um ideal, mas um facto. Esta ideia é-nos dada por François Châtelet no seu livro *Hegel*, contudo, parece-nos um pouco perigoso considerar que a liberdade para Espinosa é um facto; é certo que liberdade é necessidade, embora seja tão difícil tratar o tema da liberdade em Espinosa como o da não-liberdade.

<sup>81</sup> «Autonomia da vontade é a propriedade da vontade pela qual ela mesma é, para si própria, lei (independentemente de qualquer propriedade dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher de outro modo que não seja aquele em que as máximas da escolha estejam

prática tem um valor absolutamente prescritivo e é a autonomia que funda a prescritividade que daquilo que dela decorre se converta em obrigação: a noção de vínculo para com a lei interna (racional/universal).

Para Kant, o valor moral não depende nem da intenção (*Absicht*) visada, nem do objecto que realiza o efeito, mas depende apenas da máxima segundo a qual a acção é decidida; por isso, a lei interna tem como fundamento a formalidade dela mesma (da lei) e não qualquer fundamento material; a fundamentação da lei (interna/moral) é formal e não material. Depende, portanto da regra formal, de conformidade à razão que na intimidade da consciência moral é reconhecida como imperativo<sup>82</sup>.

---

compreendidas nesse mesmo querer simultaneamente como lei universal», «Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein», KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; Ak., vol. IV, p. 440.

Dada a seguinte passagem é importante tomar algumas considerações. Em primeiro lugar, é importante ter em conta a distinção kantiana entre interesse prático, baseado na legislação pura prática – e que é aliás o fundamento dela - como o interesse que está posto na acção (an der handlung) e o interesse patológico, o que está posto no objeto (como conteúdo da acção).

Outro ponto importante, e essencial na relação a Hegel, é o facto de que a autonomia kantiana, embora advenha dessa imanência do fazer, do agir, está abrangida num quadro de universalidade: A universalidade do ser racional. Embora Kant tome a autonomia partindo de uma imanência subjectiva (ou subjectivada), ele adequa-a a uma legislação universal (racional) que *deve*, segundo máximas e princípios, formalizar a acção subjectiva na aplicação do preceito; a fundamentação da lei surge da ordem do formal e não do material. Como nós não conseguimos ter leis universais para tudo, Kant fala das máximas, que são princípios reitores.

Por fim, a matéria da lei é um objecto desejado e a eticidade define-se, precisamente, pela sua independência relativamente a um objecto desejado.

<sup>82</sup> «Uma acção que decorre de uma obrigação tem o seu valor moral, *não na intenção* [*Absicht*] que por esse facto deve ser alcançada, *mas na máxima segundo a qual é decidida*; não depende, portanto, da realidade [*Wirklichkeit*] do objecto da acção, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a acção, sem ter em vista quais objetos da faculdade do desejo, aconteceu.», «Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden sol, *sondern in der Maxime, nach sie beschlossen wird*, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Willens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist.», KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I; Ak., vol. IV, pp. 399-400.



O propósito, quer do lado de Kant, quer do lado de Hegel, é o mesmo: o realizar da liberdade<sup>83</sup>. Para Kant, a acção moral dá-se segundo princípios e conceitos da liberdade. Para Hegel, só ultrapassando, pelo conceito, a ideia de bem no plano subjectivo, se alcança o Bem como Ideia, como unidade do conceito da vontade e da vontade particular; assim o direito abstracto, como o bem-estar, a subjectividade do saber<sup>84</sup> e a contingência exteriores são ultrapassados como independentes para si mas mantêm-se na sua essência: a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo<sup>85</sup>.

Para Hegel, o que é moral não se define, antes de tudo, como o oposto do que é imoral, nem o direito como o que imediatamente se opõe ao injusto, mas todo o domínio da moralidade subjectiva, e também da imoralidade, se funda na subjectividade da vontade<sup>86</sup>. O sujeito, não desviando a subjectividade da realização

---

<sup>83</sup> Pensar que a filosofia de Hegel é somente uma filosofia do passado é, precisamente, fazer com a filosofia de Hegel o oposto daquilo que ela reflecte. É certo que «a coruja de Minerva só com o cair do crepúsculo começa o seu voo», ou seja, a filosofia aparece sempre tarde, sempre depois dos acontecimentos. Todavia a filosofia de Hegel é uma filosofia da mediação. Assim, o deixar Hegel no passado, é fixá-lo no que já foi, no negativo, é cortar a mediação com o futuro, quando ele representa, sobretudo, a mediação (o positivo e o negativo em que o negativo se assume como a crítica permanente). Quanto ao tema da liberdade em Hegel e na linha do acima dito: «Na filosofia de Hegel residia o germe do futuro, porque o pensamento da liberdade residia nela.», «In der Hegelschen Philosophie lag der Keim der Zukunft, weil der Gedanke der Freiheit in ihr lag.» Robert PRUTZ, *Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart*, Leipzig, 1847, p. 279.

<sup>84</sup> Pode ser profícuo, para um debate quanto ao tema da crítica de Hegel ao pensamento objectivo de Kant que, em certo sentido, é sempre subjectivo, o comentário ao texto de Paul Guyer, *Thought and Being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy*, presente em: *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, realizado por António JOSÉ DE BRITO, no artigo: *Defender Kant contra Hegel*, Porto, Sofia – Revista da Faculdade de Letras do Porto, 1999, p. 23 – 40.

<sup>85</sup> Este tema tem uma importante relação com o tema do *Fim da História*. Para Hegel, a História da Humanidade é o alcance da liberdade, não como palavra posta em letra de lei, mas na vida vivida dos próprios homens.

<sup>86</sup> «Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, wie das Recht nicht unmittelbar das dem Unrecht Entgegengesetzte, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl als des Unmoralischen, der auf der Subjectivität des Willens beruht.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 108; TW, vol. 7, p. 207. Este ponto supõe uma crítica ao encerramento da moralidade no domínio subjectivo (ainda que com pretensão universalizante).

do seu fim, subsume a objectividade da sua vontade à subjectividade, tornando-se «prisoneiro» da subjectividade individual (fechada em si).

O terreno para a existência da vontade passa então a ser a subjectividade, e a vontade alheia a estranha realidade apresentada à realização do fim pretendido.

Para Hegel, na moralidade subjectiva, o bem assume-se como um bem que «deve-ser» como uma subjectividade que «deve-ser» boa. Desta dualidade constante do imperativo do dever-ser – *um dever que deve entrar no ser mas que sempre se encontra fora dele; um dever que de fora orienta (ou quer orientar) infinitamente o ser*<sup>87</sup> –, resulta necessariamente um *não-ser* como que esperando a realização desse *algo que deve sempre ser*, uma abstracção portanto, que só poderá ser resolvida no desenvolvimento do seu conceito, manifestando-se como eticidade (*Sittlichkeit*), não como hispóstase colocada num além afastado da realidade e projectado num futuro nefasto, mas como a realidade ela mesma.

Criticando (porém também sempre admirando) Kant, no §135 das *Grundlinien*, Hegel refere que «o reconhecimento da vontade teve de esperar pela filosofia kantiana para obter um sólido fundamento e um ponto de partida (§133); a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que se não transforma em conceito de eticidade, reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever». Esta crítica da moralidade kantiana reflecte a crítica ao dever-ser: o dever como o reflexo do dever sem atender a um conteúdo objectivo no seio de uma unidade concreta<sup>88</sup>. É que, para Hegel, *segundo o carácter*

---

<sup>87</sup> Tomando a análise ontológica (ou meta-ontológica) num processo predominantemente hermenêutico, vinculando e, mais que isso, identificado o ser e a linguagem, muitos autores tendem a entender o Direito como materialização do dever-ser. O Direito como um dever-ser que se materializa no ser, sendo.

<sup>88</sup> Hegel é um dos grandes representantes do idealismo alemão. É óbvio que o idealismo absoluto de Hegel não se assemelha ao materialismo nem de Espinosa, nem de Feuerbach, nem ao materialismo dialéctico de Marx, embora fosse um grande admirador de Espinosa, e quanto a Feuerbach e Marx - grandes críticos de Hegel – por ele foram amplamente influenciados. Não é correcto falar-se de Hegel como um materialista, evidentemente, embora a necessidade de pensar o real subentenda uma propensão e uma necessidade de pensar a realidade efectiva/material. Engels diria que se tratava de um materialismo segundo método e conteúdo, idealisticamente *posto* de cabeça para baixo. Na senda da crítica de Engels: «A mistificação que a dialéctica sofre nas mãos de Hegel de modo nenhum impede que ele tenha, pela primeira vez, exposto de um modo compreensivo e consciente as suas formas universais de movimento. Nele, ela está de cabeça para baixo. É preciso revirá-la [ao contrário] para

*conceptual do «espírito objectivo» não há qualquer diferença entre ser e dever-ser: o ser é o todo em devir, é a totalidade (dialéctica) daquilo que é<sup>89</sup>.*

Para Hegel a moralidade subjectiva corresponde a um momento, é o momento em que a vontade deixa de ser infinita em si para o ser para si. A subjectividade é o plano de determinação específica do conceito, é ela que lhe dá existência, isto é, o conceito, como pensamento (segundo o idealismo hegeliano), é instância primeira, instauradora, reitora. Neste ponto, Hegel não ultrapassou uma filosofia da identidade na relação sujeito-objecto e, mesmo em termos sociais e políticos, fica a sua filosofia no risco de ser utilizada e interpretada como uma filosofia rígida (do conceito fixo) do pensamento, ao atender-se, não à unidade de um real vivo (ao movimento constante da racionalidade do real) em que o objecto (a realidade material) serve de base, mas ao pensamento, envolvendo toda a unidade do ser no seu fechamento.

Suprimindo a particularidade da vontade, adequada a um querer subjectivo, a vontade torna-se idêntica à vontade que existe em si. Há sempre a necessidade de ultrapassar o encerramento no plano subjectivo, pois, *a excluir-se, pela reflexão<sup>90</sup>, a subjectividade da objectividade, a subjectividade é a infinita reflexão fechada em si.*

---

descobrir no invólucro místico o núcleo racional», «Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegel's Händen untergeht, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.», MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872*, Nachwort; MEGA<sup>2</sup>, vol. II/6, p. 709.

<sup>89</sup> É interessante, ainda que merecesse toda uma dissertação em torno da problemática, trazer à conversa a crítica de Ludwig Feuerbach a Hegel: «A filosofia, segundo ele, apenas tem por objecto “aquilo que é”, mas este “é” é apenas ele próprio um *abstracto, pensado*. Hegel é um pensador que se desfaz em pensar, ele quer agarrar a *própria coisa*, mas no *pensamento* da coisa», «Nur “was ist” hat die Philosophie nach ihm zum Objekt, aber dieses “ist” ist selbst nur ein *abstraktes, gedachtes*. Hegel ist ein sich im Denken *überbietender* Denker – er will das *Ding selbst* ergreifen, aber *im Denken selbst* – daher die Schwierigkeit, den “konkreten” Begriff zu fassen.», Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 30; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1982<sup>2</sup>, vol. 9, p. 313-314.

<sup>90</sup> Para Hegel, aquilo que é «em si» (*an sich*) é apenas em si, ou seja, é aquilo que está fechado, aquilo que não se dá a ver; já aquilo que é «para si» (*für sich*) é, precisamente a «*Reflexion*», isto é, o «para si» desenvolve já em si algo que de outro é considerado, embora ainda fechado «para si»; só num terceiro momento, «em si» e «para si» (*an und für sich*) é que se dá a exteriorização, pois nessa completude se dá também a reflexão da sua objectividade, é a exteriorização perfeita na identidade entre sujeito e objecto. É pela identidade entre sujeito e objecto que se diz e considera muitas vezes a

Apesar da filosofia hegeliana, sendo idealista, partir de pressupostos subjectivos no sentido de que partem da dimensão do pensamento, da consciência e não de uma materialidade viva que funda a vida, o pensar e a consciência, é certo que Hegel foi um grande crítico das filosofias da subjectividade; ainda assim não é correcto dizer-se que Hegel despreze a subjectividade, ou mesmo que Hegel seja um crítico de toda a subjectividade. O que é criticado é um permanecer na subjectividade; é um dar primazia à subjectividade, colocando-a como plano central, reitor, primordial ou mesmo único/isolado. O idealismo absoluto de Hegel, é um idealismo que pensa a objectividade de um real em movimento, segundo o ponto de partida da unidade de um pensar, também ele vivo. Não se trata da diversidade das consciências, mas da unidade da consciência. Não parte da realidade material como fundando as consciências (ou a consciência predominante) num tempo histórico e concreto, mas da consciência como unidade absoluta do ser.

A subjectividade, na filosofia política e social hegeliana, corresponde a um momento fundamental no desenvolvimento da vontade e da realização da liberdade da colectividade. Para o filósofo, é na esfera ética (como unidade) que se afirma a liberdade e não, exclusivamente, na esfera subjectiva (individual) ou inter-subjectiva<sup>91</sup> (na relação prática inter-subjectiva).

---

filosofia de Hegel como uma filosofia da identidade, o que não isenta, por via de manifesto erro, a processualidade sempre presente. A própria «identidade» no que aos homens diz respeito, não é fixa ou fixável, no sentido de que não afasta a permanente contradição; daí o reparo que tem vindo a ser feito de que a filosofia de Hegel é uma filosofia da «identidade» e da «não identidade».

No domínio da liberdade, para Hegel, em toda a filosofia da reflexão a liberdade é uma actividade autónoma e formal e não objectiva, real. Hegel, envolveu, no seu idealismo a dimensão objectiva do ser nas suas mais diversas formas. Ainda que, por ser idealista, não tenha deixado de pensar a realidade com o primado do pensamento, a sua filosofia envolve a riqueza e complexidade de uma realidade viva e em constante transformação histórica.

<sup>91</sup> Para alguns autores a intersubjectividade vai merecer um destaque central, sendo mesmo tomada como primordial fundamento ontológico, como é o caso da filosofia social e política de Gramsci.

Gramsci, por exemplo, vai socorrer-se de uma ontologia que deriva de uma matriz de constituição intersubjectiva do real. O ser como reflexo da intersubjectividade (algo que provém de uma interpretação e apropriação de alguns elementos nos estudos sobre Hegel e Marx).

Já em Gramsci, a primazia será a da intersubjectividade em relação à razão como um desenvolvimento da filosofia da imanência. Gramsci pergunta: «sem a vontade do homem o que seria a objectividade?». A ontologia de Gramsci assenta num quadro de relações intersubjectivas, vejamos:

A subjectividade é o elemento formal por excelência da vontade. Embora a vontade no plano prático individual não seja idêntico ao conceito de vontade (o conceito de vontade é a própria vontade no seu mais rico ser). A vontade como querer aliado a actividade prática é somente um ponto de vista relativo, o do dever ou da exigência<sup>92</sup> para com o sentido de dever interno (como em Kant).

### 3.2 A Intenção [*Die Absicht*]

Na intenção<sup>93</sup> (*Absicht*), «a verdade do universal é o individual<sup>94</sup>.» Na teoria da acção de Hegel, aqui correspondente à intenção, é interessante o movimento: a

---

«"Objectivo" própria e unicamente significa isto: que se afirma ser objectivo, ser realidade objectiva, aquela realidade que é assertada por todos os homens, que é independente de qualquer ponto de vista que seja meramente particular», «"Oggetivo significa próprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella realtà che è accertata da tutti gli uomini, che è independente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo.», GRAMSCI, *Quaderni del cárcere*, 11, § 37 (1932 – 1933); ed. Valentino Gerratana, Torino, Giulio Einaudi editore, 1975, vol. II, p. 1456. Essa cisão sujeito-objecto surge como resultado de uma dimensão intersubjectiva que, na sua totalidade, forma o real.

Também Habermas, atribuirá particular importância à intersubjectividade: «São os próprios sujeitos socializados que, quando participam em processos cooperativos de interpretação, implicitamente empregam o conceito do mundo.», «Es sind die vergesellschafteten Subjekte selbst, die, wenn sie an kooperativen Deutungsprozessen teilnehmen, das Konzept der Welt implizit verwenden.», Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), I, 3, 1; Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985<sup>3</sup>, vol. 1, p. 123.

É interessante, para o tema da inter-subjectividade, com as referências aqui dadas e desenvolvimentos do referido, o livro: José BARATA-MOURA, *Sobre Lênine e a Filosofia, Reivindicação de uma Ontologia Materialista Dialéctica com Projecto*, Lisboa, Edições Avante!, 2010, mais concretamente no ponto § 18. *A aplaudida constituição inter-subjectiva do mundo*, pp. 93 – 98.

<sup>92</sup> Subentende-se, no § 108 das *Grundlinien*, a continuação da crítica ao formalismo (sempre subjectivado e subjectivante, ainda que atendendo a uma formalidade hipostasiada na possibilidade de uma convicção de forma abarcando a universalidade) de Kant.

<sup>93</sup> «Mas a essencialidade da intenção é, antes de mais, a forma abstracta da universalidade; na acção empírico-concreta, a reflexão pode inserir este ou aquele aspecto particular nesta ou naquela forma e, assim, torná-lo essencial para a intenção, ou a ele restringir a intenção, pelo que a essencialidade expressa da intenção verdadeira da acção podem estabelecer-se na maior contradição (por exemplo, uma boa intenção num delito) – o bem estar é igualmente abstracto e pode situar-se nisto ou naquilo;

determinação da acção é, para si, um conteúdo que não se isola da particularidade exterior, mas em si, no seu seio, absorve o conjunto do diversificado; contudo, na intenção de um sujeito, ao exteriorizar-se essa intenção em acção, ao objectivar-se, a particularização surge como a forma da universalidade, embora singularizada num aspecto concreto que corresponde a uma particularização de entre o conjunto diversificado na universalidade concreta. É preciso tomar em conta que, seguindo a toada da lógica de Hegel, a universalidade, ao exteriorizar-se em acção, logo se individualiza.

Isto é, na acção do sujeito individual, a acção não perde a sua forma universal (de intenção), mas a objectivação particulariza-se num aspecto do conjunto do diversificado: a natureza do finito<sup>95</sup> contém a separação (particularização) entre os contingentes. O sujeito, enquanto sujeito individual num marco de particularidades, age segundo a sua intenção exteriorizando um aspecto da sua vontade: encontra assim a sua satisfação.

A intenção é do domínio do livre arbítrio, da exteriorização da vontade pela satisfação de uma vontade subjectiva na realização de um querer.

Hegel refere, como conteúdo das acções individuais, a actividade apenas como actividade formal, quando o indivíduo exerce a sua actividade em fim do fim por ele pretendido. Nesta actividade, a liberdade (abstracta e formal) relaciona-se com o

---

enquanto pertencente a *este* sujeito é, em geral, algo de particular», «Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstrakte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-konkreten Handlung kann die Reflexion diese und jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetz werden können. – Ebenso ist das Wohl abstrakt und kann in dies oder jenes gesetzt werden; es ist als *diesem* Subjekte angehörig überhaupt etwas Besonderes», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 506; TW, vol. 10, p. 314.

<sup>94</sup> «Aber die Wahrheit des *Einzelnen* ist das *Allgemein*», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 119; TW, vol. 7, p. 223.

<sup>95</sup> «A natureza do próprio finito é ultrapassar-se [a si mesmo], negar a sua negação, e tornar-se infinito. O infinito não está, deste modo, como algo de para si pronto acima do finito, de tal modo que o finito tenha e mantenha o seu permanecer *fora* ou *sob* aquele.», «Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden. Das Unendliche steht somit nicht als ein für sich Fertiges über dem Endlichen daß das Endliche *außero der unter* jenem sein Bleiben hätte und behielte.» HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, 2, C, a; TW, vol. 5, p. 150. Tradução de José Barata-Moura.

indivíduo como ser natural, sob a qual o indivíduo exerce a sua actividade inclinado pelas suas motivações de ordem natural (carências, tendências, paixões, opiniões, etc.), isto é, este conteúdo serve para o alcance do seu bem estar e felicidade meramente individual.

Este ponto de vista é um ponto de vista meramente natural, ainda que, pela vontade, se erga o conteúdo natural à dignidade de fim universal, como alcance do bem-estar e felicidade. Este ponto de vista não é ainda a liberdade apreendida pelo pensamento – é porém mais pobre, mais imediato - já que, aqui, a reflexão é feita somente pelo conteúdo do natural e dado<sup>96</sup>.

A crítica de Hegel não é tanto a do interesse e satisfação egoísta por parte do indivíduo (embora também o seja), mas mais a de tomar essa satisfação como o fim último da subjectividade para que a objectividade só funciona como meio para o alcance e realização da intenção.

Para o filósofo, na sua ontologia, a prevalência (sempre mediada) é do objectivo e não do subjectivo; *a própria verdade da subjectividade é a objectividade*. O subjectivo insere-se no seio da objectividade, o subjectivo afirma-se do objectivo e não o objectivo do subjectivo, ainda que sempre na demanda da mediada racionalidade<sup>97</sup>/realidade.

Mesmo pela motivação de um querer (subjectivo) de realização de um acto, uma vez realizado, a objectivação dá-se e permanece (em parte) no vínculo à

---

<sup>96</sup>HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 123; TW, vol. 7, pp. 230 – 232.

Quanto ao tema da felicidade, ele é também desafiante no plano da filosofia kantiana. Não se trata do alcance da felicidade, nem mesmo da sua realização como «prémio de conduta. No respeito pela lei moral não há um atender à felicidade, mas ao comportamento virtuoso. O homem deve sim tornar-se *digno* de poder vir a merecer a felicidade. Kant faz mesmo questão de salientar o que é a virtude, contrapondo a sua concepção à – por ele considerada - falsa suposição de virtude proposta por Aristóteles. Ver: KANT, *MDC* 320.

Para o tema da felicidade em Aristóteles, ver: ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, Livro X, VI-VIII, 1776 a30 – 1178 a33.

<sup>97</sup> «Quando o objectivo é em si racional, a inteligência desta razão tem de ser correspondente, e então também está dado o momento essencial da liberdade subjectiva.», «Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muss die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; TW, vol. 12, p. 134.

subjectividade, mas *a objectividade alastra-se muito além da mera subjectividade de que parte o acto*.

Para Hegel, não há verdadeiro direito sem liberdade. Só um ser livre pode ter direito e não pode qualquer inclinação moral actuar contra o direito, tendo em conta que a inclinação que o ser coloca a si próprio como obrigação, considerando-a até como um direito subjectivo, apreciando os motivos de um dever intrínseco, tendo certeza<sup>98</sup> desse dever, nenhum prejuízo traz à verificação da objectividade do direito. Neste ponto, a liberdade individual encontra-se numa estrita dependência do direito, o que é manifestamente sinal do poder – e, de certa forma, da autoridade resultante do aparelho jurídico capaz de proporcionar a liberdade à comunidade - que Hegel atribui ao direito positivo (do ponto de vista normativo: racional, cristalizado, estreito, autoritário, controlador, restritivo; do ponto de vista social: racional e adequado a uma realidade viva, dinâmica e presente).

Aquilo que se designa por interesse geral e bem do Estado, isto é, o direito do Espírito concreto real, constitui um domínio completamente diferente do das filosofias do sentimento, nelas<sup>99</sup>: «o direito formal está tão subordinado como o bem particular e a felicidade do indivíduo. Já anteriormente notámos (§20) o frequente engano da abstracção em reivindicar o bem privado e o direito privado como existentes em si e para si perante a universalidade do Estado<sup>100</sup>»; O problema é que o

---

<sup>98</sup> É importante ter em conta aquilo que, para Hegel, é a distinção entre a verdade e a certeza. A certeza não é a verdade. Vejamos: «O saber da razão não é, portanto, a mera certeza subjectiva, mas também verdade, porque a verdade consiste no acordo – ou, antes, na unidade – da certeza e do ser, ou da objectividade.», «Das Wissen der Vernunft daher nicht die bloße subjektive Gewißheit, sondern auch Wahrheit in der Übereinstimmung oder vielmehr Einheit der Gewißheit und des Seins oder der Gegenständlichkeit besteht.» HEGEL, *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse*, § 42; TW, vol. 4, p. 123. Tradução de José Barata-Moura.

<sup>99</sup> Esta crítica é feita em alusão ao período pré-kantiano em que dominava o sentimentalismo, mas também à corrente romântica, como é o caso da filosofia de Schelling, grande rival filosófico de Hegel. Do lado do romantismo alemão, figuravam intérpretes como Schleiermacher, Schelling, Savigny, entre outros, conservadores e apoiantes do restauracionismo; com posições políticas próximas de Frederico Guilherme IV, os românticos apelavam ao regresso ao passado, aos valores firmados e confirmados no tempo histórico-medieval, assentando a fê e o sentimento como ordens nucleares de um passado grandioso ao qual o presente não deveria nunca renegar nem contrariar.

Já Hegel, embora assumindo à época das *Grundlinien* também ele uma posição conservadora (reformista mas não restauracionista), não estava do lado dos românticos, mas contra eles.

<sup>100</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 126; TW, vol. 7, pp. 236 – 239.



âmbito privado só é verdadeiramente garantido por um marco mais alargado, isto é, para Hegel, a prevalência é do concreto, onde se insere o abstracto. Só na esfera mais concreta, a da universalidade do Estado, são possíveis as relações e proteção jurídica da esfera privada (pressuposto importante para a filosofia política hegeliana, pensada segundo o ponto de vista burguês).

Em tom de conclusão, neste ponto, vejamos duas passagens a respeito do mal, uma primeira fazendo corresponder a moralidade ao seu fechamento na subjectividade, como a raiz do mal...a segunda, mostrando que - de uma ontologia talvez exageradamente idealista - se o real é racional e o racional real, e se o mal em nada tem a ver com o racional, o mal, na realidade, é algo de absolutamente nulo:

«Como subjectividade formal, a certeza moral não é senão isto: encontra-se a todo o momento prestes a cair no mal. É na certeza que para si existe, conhece e decide que reside a raiz comum à moralidade e ao mal<sup>101</sup>».

No entanto:

---

O direito privado, como já vimos, é para Hegel o direito de proteção e garantia da esfera privada do indivíduo nas suas relações jurídicas. Sem esquecermos o papel da mediação, e a não particularização do domínio público e privado como esferas totalmente antagónicas, percebemos nesta passagem – e também noutras adiante – que o domínio privado insere-se numa realidade mais concreta, mais rica, que é aquela que na verdade possibilita as relações (jurídicas e não só) privadas entre os indivíduos. O bem privado e o direito privado considerados de forma independentizada, fechada em si, são reflexo de um intelectualismo abstracto (de que Hegel é um severo crítico), que procura tomar em consideração essa esfera como que abstraída da realidade efectiva/concreta.

A propósito, um aditamento na edição de Gans ao § 33 das *Grundlinien* de Hegel: «Ao falar de direito, não entendemos apenas o direito privado [bürgerliches Recht], como é prática ordinária, mas também a moralidade, a eticidade e a história do mundo, objecto do nosso estudo por isso mesmo que o conceito une os pensamentos segundo a sua vontade [weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt], citado e traduzido em João LOPES ALVES, *O Estado da Razão, da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana*, Lisboa, Edições Colibri, p 46.

<sup>101</sup> «Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen; an der für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihr gemeinschaftliche Wurzel.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139; TW, vol. 7, p. 261.

«O que é real é racional. Mas nem tudo o que existe é real, o mal é algo de em si mesmo enfermo e de nulo<sup>102</sup>».

## 4. REALIDADE E OBJECTIVIDADE

### 4.1. Eticidade [*Sittlichkeit*]: um primeiro apontamento

A identidade concreta do Bem, como Ideia, e da vontade subjectiva é a eticidade [*Sittlichkeit*].

O conceito da liberdade devém mundo real (racional e objectivo) através da consciência auto-consciente da sua identidade<sup>103</sup>; o conceito de liberdade faz-se real e

---

<sup>102</sup> «Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich was existirt, das Schlechte ist eine in sich selbst Gebrochenes und Nichtiges.», HEGEL, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen; Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart – Bad Canstatt, Frommann – Günther Holzboog, 1974, vol. IV, p. 923. Este apontamento foi tomado por David Friedrich Stauss, e terá ocorrido na última aula que Hegel proferiu antes de falecer; chega até nós graças ao exaustivo trabalho de Karl-Heinz Ilting.

É decisivo tomar em consideração o contributo de Cieszkowski: «A famosa e famigerada frase de Hegel, segundo a qual todo o racional seria real e todo o real racional, requer ainda a correcção de que tanto o racional como o real são apenas resultados de desenvolvimento, isto é, de que, em determinados estádios do Espírito o racional coincide com o real, para depois dialecticamente um ultrapassa o outro reciprocamente; e daí surgem as épocas da discórdia na história mundial. A realidade torna-se constantemente mais conforme à racionalidade, e este processo de desenvolvimento só separa em dois lados para, num estágio superior, voltarem a coincidir», «Der berühmte Satz Hegel's dass alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig sey, fordert noch diejenige Correction, dass sowohl das Vernünftige als auch das Wirkliche nur Entwicklungsergebnisse sind d. h. dass auf bestimmten Stadien des Geistes das Vernünftige mit dem Wirklichen zusammenfällt, damit nachher dialectisch eins über das andere wechselseitig hinausgehe; und daraus entstehen die Epochen des Zwiespaltes in der Weltgeschichte. Die Wirklichkeit macht sich beständig der Vernünftigkeit angemessener und dieser Entwicklungsprocess Beider trennt sich nur deshalb in zwei Seiten, um auf einer höheren Stufe wieder zusammen zu fallen.», CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit, 1838, pp. 145 – 146.

<sup>103</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 142; TW, vol. 7, p. 292.

É importante lembrar que Hegel era um grande admirador da República Romana e da ideia de *res publica*, a propósito: «A substância ética é, portanto, nesta determinação, a substância real, o espírito

realizado na objectividade de uma vivência concreta e não na subjectividade formalizada (ou imperativa) da idealização de uma esfera possível. Este ponto, sujeito evidentemente a uma crítica materialista ao idealismo que se faça pretender como absoluto, ressalva um aspecto de enorme importância. O que aqui se pretende destacar é o de apreender, pelo pensamento, a realidade presente e viva da realidade. Com consciência de um presente enriquecido pela história, desenvolvido e em desenvolvimento, não se trata de atender ao passado presente na realidade presente, ou à dimensão futura para a qual propende o presente no seu desenvolvimento, mas à realidade viva e actual de um presente desenvolvido e sempre exposto (inerente) ao desenvolvimento.

Os momentos da Ideia, mais não são, para o filósofo, do que as particularidades presentes na própria Ideia; as particularidades tomam forma inseridas na universalidade concreta<sup>104</sup>. A Ideia é a universalidade, não independentemente

---

absoluto *realizado* na multiplicidade da *consciência* existente; ele é *comunidade*, isto é, no fundo, a *res publica*.», «Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die *wirkliche* Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseienden *Bewusstseins* *realisiert*; er ist das *Gemeinwesen*.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, p. 329.

<sup>104</sup> Não só o círculo da filosofia hegeliana se completa, como, para Hegel, também a filosofia é ela um círculo entre círculos. A dialéctica (idealista) de Hegel é propensa à identidade circular entre o ser e o pensar.

No domínio da Natureza, para Hegel, toda a variação é circular: «o planeta deixa, pois, este e aquele lugar, mas a trajectória total é permanente. O mesmo acontece com os géneros dos animais. A variação é um círculo, uma repetição do idêntico. Tudo se move assim em círculos e só no interior destes, em algo de individual, é que há variação.», «So verläßt der Planet diesen und diesen Ort; aber die ganze Bahn ist beharrend. Ebenso ist es mit den Gattungen beharren. So verläßt der Planet diesen und diesen Ort; aber die ganze Bahn ist beharrend. Ebenso ist es mit den Gattungen der Tiere. Die Veränderung ist ein Kreislauf, Wiederholung des Gleichen. Alles steht so in Kreisen, und nur innerhalb dieser, unter dem Einzelnen ist Veränderung.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 153.

Lembremos, quanto à questão do círculo (completo) da filosofia hegeliana, as palavras do poeta Heinrich Heine: «A nossa revolução filosófica está terminada. Hegel fechou o seu grande círculo, nós a partir daí só vemos desenvolvimentos na filosofia da natureza.», HEINE, *Para a História da Religião e da Filosofia na Alemanha (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland 1835)*. Heine referia-se à filosofia da natureza de Schelling. Também a filosofia de Marx iria despertar um grande interesse no poeta alemão.

particularizada mas particularizável (abstractamente) apenas no seio da universalidade concreta.

«A autoridade das leis morais é infinitamente mais elevada pois as coisas naturais só de um modo exterior e isolado apresentam um carácter racional que, aliás, escondem na aparência da contingência»<sup>105</sup>. Para o filósofo, a Natureza é do domínio exterior. O Espírito sabe-se na consciência, no homem, nos povos; a Natureza não tem consciência, não tem racionalidade, é apenas uma objectivação do Espírito.

«Na simples identidade com a realidade efectiva dos indivíduos, a moralidade objectiva aparece como o seu comportamento geral, como costume»<sup>106</sup>. Hegel, embora critique o direito consuetudinário por fazer «arrastar» no tempo estruturas (também jurídicas) fixas já não correspondentes a uma realidade efectiva (*Wirklichkeit*), salienta também a importância do costume em que os povos, os homens, os indivíduos se encontram embebidos. O Espírito vive (livre) nos povos e nos seus costumes, nos seus costumes vivos, actuais e não em costumes obsoletos, mortos.

O §152 das *Grundlinien* tem uma passagem central na obra: «O carácter moral objectivo conhece que o seu fim motor é o universal, imutável se bem que aberto em suas determinações à racionalidade real». Ou seja, a universalidade imutável, guarda no seu seio, na sua imanência, o constante movimento; o Estado, reflecte-se como a universalidade concreta (com a possibilidade da abstracção dentro): abstracta nas particularizações em si; concreta em si e para si.

Como temos visto, toda a obra que aqui tratamos tem também ela um movimento. A dimensão do movimento das *Grundlinien* perpassa todo o texto, onde, chegando à eticidade e ao saber consciente na objectividade da realidade efectiva, o saber e a liberdade se fundem numa mesma essência, a plenitude da liberdade<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> «Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen und die unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 146; TW, vol. 7, p. 295.

<sup>106</sup> «Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151; TW, vol. 7, p. 301.

<sup>107</sup> Para este ponto é crucial ter em conta: Karl-Heinz ILTING, «Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit», *Hegels Philosophie des Rechts*, ed. D. Henrich e R.-P.

Na vivência humana, racional, o Espírito vive nos povos, na sua consciência; os homens movem-se, contradizem-se, erram, alcançam feitos, sofrem, envolvem-se na feitura e transformação do mundo.

O Estado em Hegel funda-se na Ideia<sup>108</sup>. O Estado é, para Hegel, a universalidade concreta<sup>109</sup>, a substância ética *autoconsciente*<sup>110</sup>. O filósofo pensa a racionalização do Estado (como estrutura) através da racionalização das leis e das instituições, de forma a tornar possível a liberdade da universalidade no seu interior (de forma hierarquizada, com funções e classes bem definidas).

Para o filósofo, a consolidação do jurídico origina a liberdade viva e fundamentada no seio da vivência do povo, ainda assim, a realidade presente de um presente vivo tornado em leis, logo é ultrapassado na marcha da alteridade do mundo. Esta questão, pese embora a posição mais conservadora de Hegel pelo fracasso da consolidação dos ideais liberais na sua época, não deixa de subentender (algo que tem

---

Horstmann, Stuttgart, 1982, pp. 225 – 254, onde Karl Heinze-Ilting dá conta da dimensão «fenomenológica» da estrutura das *Grundlinien*.

<sup>108</sup> O §153 das *Grundlinien* denota bem o idealismo político de Hegel: «A um pai que o interrogava sobre a melhor maneira de educar o seu filho, respondeu um pitagórico (resposta também atribuída a outros filósofos [Sócrates]): «Faz dele cidadão de um Estado cujas ideias sejam boas.», «Auf die eines Vaters nach der besten Weise, seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoreer (auch anderen wird sie in den Mund gegelt) die Antwort: wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 153; TW, vol. 7, p. 303.

<sup>109</sup> «O Estado é a realidade da Ideia ética – o espírito ético enquanto vontade substancial, transparente de si para si, revelada, que a si mesma se pensa e se sabe e, justamente porque o sabe e na medida em que sabe, se realiza plenamente. Com existência imediata nos costumes é na consciência de si do indivíduo, no seu saber, na sua actividade, que o Estado tem existência mediata, tal como o indivíduo, por esta disposição dos próprios sentimentos, aufere no Estado – que é sua essência, seu desígnio, produto da sua actividade – a liberdade substancial.», «Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 257; TW, vol. 7, p. 398.

<sup>110</sup> Este ponto é delicado e pode ser tido entre duas perspectivas políticas principais. Do lado das teorias de direita, estreitas, controladoras e autoritárias, como se reflecte na filosofia de Giovanni Gentile, ou, criticamente, do ponto de vista do marxismo que toma essa universalização da consciência como paradigma eminentemente idealista e burguês.

vindo a ser destacado ao longo do presente texto) a primazia do movimento inscrito na realidade viva.

#### 4.2. A Família [*die Familie*]

A família inaugura a passagem do domínio propriamente subjectivo à comunidade, ao que é comum. Hegel toma o individual como parte do comum: o individual surge do comum e não o comum do individual<sup>111</sup>.

«A identificação das personalidades, que faz da família uma só pessoa em que os seus membros são acidentes – [a substância é essencialmente a relação dos acidentes a si mesmos – *Encyclopédia* (§98)], é a eticidade<sup>112</sup>.»

A família, como fundada no casamento, segundo o conceito, destina-se a durar «em si» e daí que Hegel admita a dissolução do casamento<sup>113</sup>, pois «para-si» o casamento (a família), porque assente na sensibilidade, deve poder tornar-se dissolúvel. Este é um dos pontos, não o único, para entendermos a família como momento inaugural da eticidade; a família é já vida ética. É no momento de união

---

<sup>111</sup> Ver: HEGEL, *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel*, trad. Bernard Burgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

<sup>112</sup> «Die Identifizierung der Persönlichkeit, wodurch die Familie *e i n e Person* ist und Glieder derselben Akzidenzen [sind] (die Substanz) ist aber wesentlich das Verhältnis zu ihr selbst von Akzidenzen; s. *Enzyklop. der philos. Wissensch.*, § 98), ist der sittliche Geist, der für sich.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 193; TW, vol. 7, p. 314

<sup>113</sup> Este problema era bastante discutido à época. É aqui referido, não para entrar no debate quanto à temática mas exclusivamente para uma compreensão do movimento do direito na concepção hegeliana. Também o tema da dissolução moral da família: «Provém a dissolução moral da família de que os filhos, ao assumirem a personalidade livre, ao atingirem a maioridade, são reconhecidos como pessoas jurídicas e tornam-se capazes, por um lado, de livremente possuírem a sua propriedade particular e, por outro lado, de constituírem famílias, os filhos como chefes, as filhas como esposas.», «Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der *Volljährigkeit* anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu sein, teils eigenes freies Eigentum zu haben, teils eigene Familien zu stiften – die Söhne als Häupter und die Töchter als Frauen», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 177; TW, vol. 7, p. 330.

ética da família, na relação afectiva entre um pequeno grupo de pessoas, que se reflecte o modelo de união entre toda a comunidade viva num Estado.

A família é a união em forma de amor, de sentimento. O Estado é a união na forma da razão. Na família sempre algo há de transitório, sendo esse um dos fundamentos para que o casamento possa tornar-se dissolúvel (tema bastante discutido à época); e os filhos, após a educação têm o dever de se independentizar e constituir suas próprias família. Já no Estado<sup>114</sup>, a relação é permanente.

A família é já vida ética, embora na sua forma natural, pois que representa a «auto-consciência da individualidade<sup>115</sup>» sob modo de «unidade sensível, de amor»; o amor<sup>116</sup> é a base da relação familiar, do casamento e é também então o que introduz a contradição e por si a soluciona<sup>117</sup>. O elemento ético da família, o elemento concreto de união ética, é o amor, é assim que o Espírito nela (na família) está presente.

---

<sup>114</sup> Quanto à questão da imobilidade do Estado que permite o movimento, é interessante fazer a analogia que, embora num contexto histórico, social e político diverso, não deixa de ter algumas relações com certas interpretações da filosofia política hegeliana: «todo o movimento supõe algo de imóvel. [...]. Mesmo nas coisas mutáveis há estados imóveis [...]. E, por isso, nada proíbe que se tenha uma ciência imóvel acerca de coisas móveis.», «omnis motus supponit aliquid immobile. [...]. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines [...]. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.», São TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 1, ad 3.

<sup>115</sup> O auto-conhecimento é um tema filosoficamente importante. Remonta já a Sócrates, com conhecida a frase, por Platão e Xenofonte citada: «conhece-te a ti mesmo», «γνῶθι σεαυτόν».

<sup>116</sup> Os aspectos românticos, aliás por vezes presentes na obra de Hegel, dado o contexto histórico, a convivência com Schelling, Hölderlin, entre outros, estão também presentes no seu pensamento. Porém, manifestar-se-á sempre a necessidade de ultrapassar o romantismo. Não quer dizer que os românticos não falassem em razão, mas falavam de um sentimento íntimo, profundo, que Hegel criticava severamente pois que o fundamento da verdade não poderia residir numa convicção íntima. Para os românticos a razão é como a arte e o modo como a própria filosofia se constrói é semelhante à criação artística, já para Hegel, a própria arte, a religião e a filosofia se subordinam à razão, porque aquilo que é, é a razão: «conceber *aquilo que é* é a tarefa da filosofia, pois *aquilo que é* é a razão.», «Das *was ist* zu bergreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 26.

Os românticos, politicamente, arrumavam do lado contrário ao de Hegel. A predominância do Histórico – não do desenvolvimento na História, mas do historicamente edificado – era como que um fundamento majestoso e cristalizado das concepções da política no romantismo alemão.

<sup>117</sup> «O amor é, portanto, a contradição mais formidável, [uma contradição], que o entendimento não pode solucionar, na medida em que não há nada mais duro do que esta pontualidade [a condição de ponto] da autoconsciência que é negada e que eu, contudo, devo ter por afirmativa. O amor é,

A consideração da família como primeiro momento de união ética é também um dos elementos que fazem de Hegel um pensador da instituição. Embora referindo o sentimento e não a racionalidade como base, assegura já a unidade como carácter principal da família e também do Estado. A família baseia-se no amor e está por isso

---

simultaneamente, o produzir, e a resolução, da contradição: enquanto resolução, ele [o amor] é a união ética.», «Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen, so daß ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufhebung meines Fürsichseins gewinne und durch das Mich-Wissen, als der Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 158, Zusatz; TW, vol. 7, p. 307. Tradução de José Barata-Moura.

Recorde-se o §166 das *Grundlinien*: «É assim que, numa das suas mais sublimes representações, a *Antígona* de Sófocles, o amor é expresso, antes de tudo, como a lei da mulher. É a lei da substancialidade subjectiva sensível, da intrinsecidade que ainda não alcançou a sua plena realização, a lei dos deus antigos, dos deuses subterrâneos, a imagem de uma lei eterna que ninguém sabe desde quando existe, e que se representa em oposição à lei manifesta, a lei do Estado. Esta oposição é a oposição moral suprema, portanto a mais essencialmente trágica. Não são individualizadas a feminilidade e a virilidade.», «Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der Sophokleischen *Antigone*, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz des Staates dargestellt – ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisiert ist.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §166; TW, vol. 7, p. 319.

Antígona, na peça de Sófocles, arriscaria a sua vida, numa prova de amor, dignidade e justiça (divina) para que o destino de seu irmão defunto Polinices, tivesse as merecidas honras funerárias, algo que fora proibido pelo rei Creonte, o senhor das leis da cidade. Antígona arriscava ser condenada, embora isso não a demovesse já que considerava estar a cumprir um dever sagrado, um dever dos mortos – já que aos mortos serviria bem mais que aos vivos, pois com os mortos descansaria para sempre – fazendo valer, uma mulher, contra a lei da cidade a lei divina, a lei de Zeus, a lei dos subterrâneos, a própria Justiça inscrita em leis eternas não escritas.

«Antígona diz na obra de Sófocles: os mandamentos divinos não são de ontem nem de hoje, não; vivem sem fim, e ninguém saberia dizer de onde vieram. As leis da eticidade não são contingentes, mas constituem o próprio racional.», «Antigone beim Sophokles sagt: die göttlichen Gebote sind nicht von Gestern, noch von heute, nein, sie leben ohne Ende, und niemand wüßte zu sagen, von wannen sie kamen.» HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 112.

Para o tema do amor na filosofia do direito e da política de Hegel, é também interessante ver: Adriaan T. PEPERZAK, *Modern Freedom, Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2011, pp. 410 – 419.



sujeita a desvanecer. A sociedade civil vive no conflito, estando assim sujeita (como universalidade empírica com controlo administrativo e corporativo) à racionalidade do Estado.

Hegel, ao desenvolver no §181 das *Grundlinien*, o trânsito da família à sociedade civil, expressamente refere: «de um modo natural e, essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade, divide-se a família numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si», ou seja, dá-se com as famílias o mesmo que com as pessoas singulares, elas entram numa conflitualidade emergente na sociedade civil.

A verdadeira substância ética, toda ela é racional, ao passo que a família tem em si, guardada no âmago da união, o impulso do sentimento.

Na família, o homem deixa de ser abstracto, passa a ser membro de uma unidade viva e no seu amor reconfortante, leva uma existência concreta que é existência livre, uma existência baseada no consentimento. Todavia a família, *que tem os seus fundamentos na natureza*, no dado imediato da individualidade biológica e no acaso do afecto da pessoa, não dura para sempre, e a morte dos pais (ou a autonomização do sujeito pela sua emancipação) transforma o descendente adulto em pessoa privada (num marco universal e concreto) que prossegue os seus próprios fins.

Nesse processo de emancipação, a noção do trabalho aparece novamente com preponderância. É pelo trabalho que o homem entra numa rede social<sup>118</sup>, o trabalho<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> «Assim como o singular no seu trabalho *singular* completa já *inconscientemente* um trabalho *universal*, ele volta também a completar o [trabalho] universal como seu objecto *consciente*; o todo devem, *como todo*, obra sua, pela qual ele se sacrifica e, precisamente por isso, é ele próprio, em troca, mantido por ele.», «Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewusstlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewussten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganze* sein Werk, für das er sich aufopfert und eben dadurch sich selbst von ihm zurückhält.» HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, p. 265. Tradução de José Barata-Moura.

<sup>119</sup> «A essência moderna e metafísica do trabalho foi antecipada no pensamento da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como o processo que a si mesmo se instaura, da produção incondicionada, isto é, da objectivação do efectivamente real pelo homem experimentado como subjectividade.», «Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegel's *Phänomenologie des Geistes* vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der ubedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des

é a natureza da mediação social entre os homens, o seu meio de relação entre si e com a natureza<sup>120</sup>.

Na família a realidade exterior é mantida numa propriedade e, caso esta propriedade seja uma fortuna, nela tem a sua personalidade substancial<sup>121</sup>. Hegel, trata assim a personalidade com relação à propriedade atribuindo, através do direito sucessório e da herança, o «estatuto» à família em função da sua fortuna.

#### 4.3. A Sociedade civil [*die bürgerliche Gesellschaft*]

Para o filósofo, a sociedade civil<sup>122</sup> é aquele momento que se manifesta «entre» a família e o Estado; é o momento em que a pessoa concreta se constitui como fim para si mesma, satisfazendo as suas vontades por mediação da forma da universalidade<sup>123</sup>; é um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica, social e política do indivíduo estão ligadas à

---

Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen.», HEIDEGGER, *Über Den Humanismus, Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 171.

<sup>120</sup> Veja-se, na mesma linha: «Esse indivíduo trabalha e, trabalhando, socializa, o trabalho é a mediação social entre o homem e a natureza. A propriedade cede, dessa forma, lugar à fortuna familiar e assim funda-se na fortuna social em que a pessoa participa com a sua fortuna pessoal: assim, a sociedade organiza-se por e para o trabalho», «Cet individu *travaille* et, en travaillant, se *socialise*, le travail étant la médiation sociale entre l'homme et la nature. La propriété cède ainsi la place à la fortune familiale, et celle-ci se fonde dans la fortune sociale à laquelle la personne participe par sa fortune personnelle: ainsi, la société s'organise par et pour et dans le travail.» Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 44.

<sup>121</sup> Ver: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §169, § 170; TW, vol. 7, pp. 323 – 324. Este ponto será importante para a crítica levada a cabo por Karl Marx e Friedrich Engels.

<sup>122</sup> Para um estudo, aludindo à generalidade do pensamento hegeliano em consonância com a teoria hegeliana da moral, da sociedade e da política e seus reflexos (notando pontos ultrapassados mas destacando a sua actualidade e preponderância), ver: Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

<sup>123</sup> «Ao desenvolver-se até à totalidade, o princípio da particularidade transforma-se em universalidade pois só aí encontra a sua verdade e a legitimação da sua realidade positiva.», «Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §185; TW, vol. 7, p. 343.

subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, na medida em que todos só são reais e estão assegurados mediante essa ligação<sup>124</sup>; o fim egoísta é a base desse sistema de dependências.

A sociedade civil é uma particularidade (ou universalidade empírica) em conflito na universalidade concreta. Só na universalidade encontra a particularidade a verdade e legitimação da sua realidade positiva, pois, reduzindo-se a sociedade civil à mera particularidade ela apenas representa o conflito e a disputa entre os vários interesses dos cidadãos que seguem não a vontade universal mas as suas vontades e seus interesses particulares (naturais), resumindo-se a sua vivência à disputa intersubjectiva sem atenderem ao interesse superior: o interesse do Estado (a vontade livre) onde os cidadãos são livres segundo esse interesse superior.

A vivência dos cidadãos, uma vivência atomizada, esgota-se na relação interpessoal reiterada por inclinações naturais o que impossibilita uma vivência verdadeiramente comunitária. Para Hegel, só saindo do domínio da naturalidade (imediata, fixa, dada) pode a vontade realizar-se de forma livre e absoluta.

Dessa forma, na sociedade civil é impossível a realização objectiva da liberdade – a sociedade civil é mesmo ela contrária a isso. A liberdade fica nela reduzida ao domínio particular, da opinião e do livre arbítrio dominado pela realização de satisfações particulares.

A sociedade civil é a particularidade onde se encontram em desgarrada confrontação os mais diversos interesses, volições e necessidades particulares, onde a pessoa, abandonada à contingência pelo livre arbítrio, pelos seus desejos e preferências satisfaz as suas necessidades por intermédio de outros e assim sucessivamente; daí a emergência dos conflitos e da miséria. É a polícia que impõe a ordem na sociedade civil.

No §185 das *Grundlinien*, volta a surgir uma crítica a Platão: «na sua *República*, apresenta Platão a moralidade substancial em toda a sua beleza e verdade ideais, mas não consegue conciliar o princípio da particularidade independente que no seu tempo se introduzira na moralidade grega. Limitava-se a opor-lhe o seu Estado, que só era substancial, e excluía-o até no seu embrião, que é a propriedade privada e a

---

<sup>124</sup> Hegel fala mesmo da sociedade civil como o Estado do entedimento (*Verstandesstaat*). Em Hegel não faz sentido confundir-se o entendimento com a razão; o entendimento é importante, mas a razão não se resume ao entendimento pois este «fixa», «particulariza», «independentiza» e a razão é dialéctica. Ver: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §183; TW, vol. 7, p. 340.

família, e *a fortiori* no seu ulterior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha da profissão. É esse o defeito que impede o conhecimento da verdade substancial da *República* e que leva a considera-la o que habitualmente acontece, como um devaneio do pensamento abstracto a que muitas vezes se chama um ideal<sup>125</sup>». Hegel considera a ideia platónica *puramente* abstracta.

Embora, como já vimos, seja dada primazia à propriedade como meio de afirmação da individualidade, o marco da individualidade é sempre um momento, e apenas um momento, na universalidade concreta.

A razão realiza-se não na simplicidade dos costumes naturais, nem nos prazeres que a civilização oferece ao desenvolvimento da particularidade, mas num marco mais alargado: «só tem realidade efectiva o Espírito quando se divide em si mesmo, quando define as exigências naturais e as relações com a necessidade exterior como limites e fronteiras e quando, por isso mesmo, nelas se inserindo, se forma para assim as ultrapassar e obter a sua existência objectiva»<sup>126</sup>. A fixação no domínio exterior da cultura, ou na realização do interesse subjugado à particularidade imediata, fácil e «natural», impede que a pessoa tome consciência do marco da sua individualidade possibilitada pela universalidade.

A própria eticidade pressupõe esses momentos, mas não a fixação petrificada. Tal como a imediatez do que está posto se reveste de uma forma e realidade mais

---

<sup>125</sup> «Platon in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen *Schönheit* und *Wahrheit* dar; er vermag aber mit dem Prinzip der selbständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegensetzte und asselbe bis in seine Anfänge hinein, die e sim *Privateingetum* und in der *Familie* hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkür und Wahl des Standes usf. ganz ausschloß. Dieser Mangel ist, der auch die große *substantielle* Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für eine Träumerei des abstrakten Gedankens, für das, was man oft gar ein *Ideal* zu nennen pflegt, ansehen macht.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 185; TW, p. 342. Também para Platão a dialéctica é fundamental no processo do conhecimento (o seu livro Teeteto é o melhor exemplo disso), ainda assim, Hegel critica que a Ideia pressuponha sempre o reconhecimento da verdade presente na forma pura (celeste) em que a actividade do conhecimento acabaria por reflectir não o conhecimento mas o re-conhecimento do já presente na alma (pura).

<sup>126</sup> «Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen um in dem Zusammenhange dieser äußeren Notwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit gibt und eben damit, daß *er sich in sie hineinbildet*, sie über und darin sein *objektives* Dasein gewinnt.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 187; TW, vol. 7, p. 344.

concreta, também o querer subjectivo se reveste (e se dissolve) no âmbito da objectividade. A realização da razão<sup>127</sup> pressupõe a particularização, não somente na tomada de apreciação dos particulares, mas a particularização mediada num marco de universalidade que lhe dá conteúdo, numa marcha histórica não só do Espírito que, ao objectivar-se na consciência humana se *re-conhece*, como da marcha da própria cultura em que os indivíduos se encontram impregnados num dado momento histórico.

A própria cultura de um povo é a subjectividade infinita para si sabida na imanência de uma universalidade concreta, para o que contribuem a religião – não uma religião qualquer ou representada através de uma religião estatutária, mas, segundo Hegel, a religião cristã, essência da liberdade do homem moderno – quer o próprio Estado, esfera possível a que, de forma livre, as particularidades nele vivam.

«No direito, o objectivo [de realização] é a pessoa. No ponto de vista moral abstracto, é o sujeito. Na família, é o membro da família. Na sociedade civil em geral é o cidadão (como burguês), e aqui, do ponto de vista da carência, é a representação concreta a que se chama homem. Pela primeira e única vez, só aqui é que se tratará o homem nesse sentido<sup>128</sup>.» Ora o sentido a que o filósofo se refere é o de homem como sujeito económico.

---

<sup>127</sup> Para o tema da realização da razão, contextualizado num vasto e alargado itinerário histórico-filosófico sempre fundamentado e imerso numa história vivida e pensada, articulando o pensamento de Hegel com o panorama político e social posterior, aludindo aos jovens hegelianos (hegelianos de esquerda) suas disputas entre si, como trazendo simultaneamente à discussão referências aos velhos hegelianos (hegelianos de direita), é fundamental ter em conta: José BARATA-MOURA, *A Realização da Razão: um programa hegeliano?*, Lisboa, Caminho, 1990.

<sup>128</sup> «Im Rechte ist der Gegenstand die *Person*, im moralischen Standpunkt das *Subjekt*, in der Familie das *Familienglied*, in der *Bürger* (als *bourgeois*) – hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse ist es das Konkretum der *Vorstellung*, das man *Mensch* nennt.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 190; TW, p. 348.

Esta passagem é muito interessante. Dentro de um paradigma burguês, de pensamento burguês e influenciado pela época burguesa, Hegel, dentro de um formalismo de análise, considera aqui o cidadão como sujeito económico. Na sociedade civil ele pensa realmente o homem como cidadão económico e não apenas social. É muito interessante ver: Eugène FLEISCHMANN, *La Philosophie Politique de Hegel*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p. 216.

#### 4.4. O Trabalho [*die Arbeit*]

Por forma a resolver a conflitualidade emergente na sociedade civil e a destacar o factor primordial de afirmação, realização e conexão do ser social, surge uma noção importante: a noção de trabalho. O trabalho, característico do homem, relaciona o trabalho do pensamento ao trabalho como actividade de modulação, de transformação dos produtos da natureza<sup>129</sup>.

O trabalho é também determinante na realização da liberdade. A liberdade existe na reflexão do Espírito em si mesmo, na sua distinção da natureza e na acção reflectida sobre si<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Ver, *Grundlinien*, §196 a §210. A título de exemplo: «o que há de universal e de objectivo no trabalho, liga-se à abstracção que é produzida pela especificidade dos meios e das carências e de que resulta também a especificação da produção e divisão dos trabalhos. Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstracto bem como a quantidade da sua produção. Esta abstracção de aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total. Em suma, a abstracção da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e que a máquina o substitua.», «Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der *Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeiten* hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr *mecanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegstreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 198; TW, pp. 352 – 353.

Para além disso, a noção de trabalho em Hegel é fundamental, não só na filosofia do direito, evidentemente, mas, essencialmente, como o trabalho do Espírito na História Universal, o espírito como o «mestre de obras na História». Ver, para o tema: HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, pp. 33-34.

Na língua portuguesa, e a propósito do trabalho na filosofia política de Hegel, é enriquecedor o artigo: *A Filosofia do Trabalho na «Filosofia do Direito» de Hegel*, por Manuel ANTUNES, presente em: *Ideia e Matéria*, Lisboa, Livros Horizonte, 1976, pp. 389 – 397.

<sup>130</sup> Ver: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 194; TW, p. 350.

«O membro da sociedade trabalha e ao trabalhar para si mesmo trabalha para todo o mundo; sem embargo, ele ignora que o seu trabalho é o universal, e em consequência o mundo do trabalho é um mundo externo aos seus habitantes, um mundo que se constitui sem querer. No Estado, a razão está presente, pois o cidadão é a consciência particular elevada à sua universalidade»<sup>131</sup>.

O trabalho é o elemento mediador que contrapõe a acção humana como mera e egoísta forma de satisfação dos seus interesses particulares, ao trabalho como emancipação e elemento de libertação da pessoa, onde ela, na sua actividade objectiva coloca o produto produzido em mediação com outros; o trabalho, para Hegel, é fundamental como factor de relação num quadro social.

Na possibilidade de participação da riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata: o capital; mas também por outra: a desigual repartição da riqueza.

Hegel dá conta, no §200 das *Grundlinien*, que os dons naturais, os dons corporais e espirituais, são desiguais por natureza<sup>132</sup>. Se a natureza não pode ser reflexo de igualdade - pois ela não é justa, nem injusta, por não ser livre - não é de admirar que a riqueza esteja também ela dividida de forma desigual. Este ponto talvez seja uma das grandes fraquezas da referida obra. É que no atender à razão, no trânsito e desenvolvimento sempre a algo de mais rico, sempre vemos a racionalidade tomar um lugar (o seu) mais elevado do que o «natural». Hegel estabelece esta dicotomia entre o natural e o racional. O natural está como é, não tem por si nenhum desenvolvimento ou melhoramento: o natural é realizado na sua imediatez, o natural

---

<sup>131</sup> Em concordância ver: Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 45.

<sup>132</sup> «Em primeiro lugar, quanto à igualdade, a proposição ordinária de que *todos os homens são iguais por natureza* contém o equívoco de confundir o natural com o conceito; importa, pelo contrário, dizer que, por *natureza*, os homens são apenas *desiguais*», «Was zunächst die *Gleichheit* betrifft, so enthält der der geläufige Satz, daß *alle Menschen von Natur gleich* sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von *Natur* die Menschen vielmehr nur *ungleich* sind.», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 539; TW, vol. 10, p. 332. Tradução de José Barata-Moura.

não tem história<sup>133</sup>, embora possa ser objecto de trabalho humano. Contudo, nesta consideração a respeito da riqueza, entram factores humanos, racionais, sociais que tiram a razão da sua subjugação ao «natural» e a transportam ao seu domínio, o da racionalidade.

A família (humana) em Hegel, é tratada com uma profunda vinculação à imediateidade de uma natureza dada, realizada e imutável, à qual a razão nada pode opor pois não envolve o seu domínio. A base da família, para Hegel, repousa (em conformidade com a sua doutrina) na naturalidade (em factores dados, incontestáveis, naturais).

Mas vejamos, exemplificando: se o direito natural carece de legitimação e precisa de se tornar racional, ou seja, se o direito precisa sair do domínio da naturalidade – onde não tem base de sustentação permanente e racional - para o da racionalidade, porque tem a repartição da riqueza de ser tomada na apreciação de divisão concorde à naturalidade? Não carece o factor «riqueza» de ser tomado como factor humano e não natural?

É que se é certo que os homens têm diferentes dons corporais, não menos certo será que eles, mesmo naturalmente (no sentido de como vêm ao mundo, ao nascerem), não têm mais riqueza uns do que os outros - embora este tema se concilie com o que anteriormente foi dito acerca da família. É que o erro não é de doutrina, já que Hegel baseia a própria essência da família na natureza e por isso aqui o seu

---

<sup>133</sup> Lembremos Espinosa, um filósofo muito considerado para Hegel, a respeito do qual o filósofo alemão referira: «o começo essencial de todo o filosofar», *«der wesentliche Anfang alles Philosophierens»*; como uma outra referência bem conhecida: «ou espinosismo, ou [não há] filosofia nenhuma», *«entweder Spinozismus oder keine Philosophie»*, HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, II, 1, A, 2; TW, vol. 20, pp. 165 e pp. 163 – 164. Para Espinosa, a dimensão histórica não tem grande preponderância, embora a Razão e a Natureza – a perfeição - a tenham toda. Veja-se o seguinte testemunho: «O que quer que, com efeito, seja contra a Natureza é contra a Razão; e o que é contra a Razão é absurdo e, por isso, também de refutar.» «Quicquid enim contra Naturam est, id contra Rationem est; et quod contra Rationem, id absurdum est, ac proinde etiam refutandum.» Benedictus de SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, VI; *Opera Quotquot Reperta Sunt*, ed. J. van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, M. Nijhoff, 1914, vol. II, p. 166. Para Hegel, pelo contrário, a razão é movimento, desenvolvimento, História e processo, mas a Natureza é do domínio do imediato, por isso é imediatamente dada, sem desenvolvimento interior, sem História.



desenvolvimento vai em conformidade com a sua filosofia; ainda assim não é de descurar a crítica. O homens são afinal, como espécie, iguais<sup>134</sup> ou desiguais?

Hegel diz não terem os homens os mesmos dons corporais, ou espirituais, mas há, por certo, algo que todos eles partilham: a razão. Se a razão é comum a todos os seres racionais, porquê abstrair do conceito de racionalidade factores que tanto condicionam a relação humana nas suas vertentes política, social e económica.

O filósofo, que tanto critica aqueles que confundem e querem equiparar o ser ao dever ser, tomando a abstracção como a realidade daquilo que é, torna-se presa da sua doutrina, ao fixar-se numa naturalidade estabelecida e incontestável (intransponível, inalterável, intransformável), rigidamente pautada pela cisão natural/espiritual, esquece a realidade (humana) sujeita à racionalidade. O problema está precisamente aí, pois que esta questão (da repartição da riqueza) corresponde à racionalidade e não à «naturalidade».

Para Hegel, se a Natureza é desigual, o real assenta racionalmente nessa desigualdade (de repartição da riqueza). Mas não fica assim a razão presa a uma fixidez do domínio da Natureza?

A apreensão da racionalidade pelo pensamento e a sua adequação ao real não pressupõe um outro pensar das relações humanas? É que mesmo considerando que os

---

<sup>134</sup> Este tema faz lembrar Hobbes, se bem que, pressupondo essa igualdade natural entre os homens, o filósofo inglês logo faça ressaltar o tema (para ele muito caro) do homem inimigo do homem (*homo homini lupus est!*; frase atribuída a Plauto, na sua obra *Asinaria*) sempre propendendo a pensar estas questões num tom de rivalidade, ganância e guerra entre os homens. Vejamos: «A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem a força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.», «Nature hath made men so equal, in the faculties of the body, and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when al lis reckoned together, the difference beetween man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strenght of body, the weakest has strenght enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that in the same danger with himself.» Thomas HOBBS, *Leviathan*, the English Works of Thomas Hobbes, London, Routledge Thoemmes Press, vol III, p. 56.

homens possuem, por exemplo, diferentes dons espirituais, isso não quer dizer que o homem não deva trabalhar na consciencialização de si e na evolução das suas capacidades intelectuais (o que pressupõe uma actividade racional) instruindo-se, cultivando-se, atendendo à razão. Então também a repartição da riqueza merecerá, no desenvolvimento do aqui exposto, pelo real e racional, um pensar mediado e mais rico, e não um mero pensar imediato e regido pela imutabilidade de uma Natureza dada. Nem sequer se trata aqui de transportar a razão para o interior da natureza [apreendendo a razão na natureza dialecticamente (Marx) ou não (Espinosa)], mas tão somente fazer da razão a supremacia sobre o natural (pressuposto hegeliano). Parece, neste ponto, Hegel contrariar – mesmo dicotomizando Natureza/razão – uma supremacia da racionalidade face à Natureza.

Hegel regressa ao conceito de propriedade privada como afirmação de individualidade na produção e obtenção de riqueza. A propriedade privada, através da garantia pelo direito privado, permite a garantia e segurança na satisfação das carências (individuais). Porém, enquanto particularidade do querer e do saber, o princípio deste sistema de carências não contém o universal em si e para si: o universal da liberdade que, *de um modo abstracto*, é o direito de propriedade<sup>135</sup>. É que, como tem vindo a ser demonstrado, o primeiro nível da esfera da liberdade (individual) é certamente a propriedade que assenta num modelo de contrato, embora a liberdade se realize efectivamente e de forma mais plena já além da manifestação de esfera/s privada/s.

Voltando, centralmente, ao trabalho como tema, Hegel distingue dois tipos: o trabalho para as carências individuais concretas, trabalho como encomenda dos indivíduos, que é o artesanato; e o trabalho em massa, mais abstracto, destinado a carências ainda mais individuais mas por uma encomenda mais universal, a indústria<sup>136</sup>. O pensar da sociedade civil (burguesa) por Hegel assenta então em premissas estritamente vinculadas a uma realidade histórica concreta, marcada pela força crescente do comércio e da indústria como factor dominador de produção e a uma sociedade predominantemente burguesa.

---

<sup>135</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 208; TW, p. 360.

<sup>136</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 204; TW, p. 357.

O pensar do trabalho é também o pensar da divisão de tarefas, de funções e de classes<sup>137</sup> nas actividades produtivas, administrativas e organizativas: «a repartição dos indivíduos nas classes<sup>138</sup>, ainda que sofra a influência da natureza, do nascimento e das circunstâncias<sup>139</sup>, essencialmente e soberanamente depende da opinião subjectiva e da vontade particular que numa tal esfera, numa tal classe obtém o seu direito, o seu mérito e a sua honra de tal modo que, quanto se produz nessa esfera por interior necessidade, só se produz por intermédio do livre-arbítrio e para a consciência subjectiva, tem a forma de uma obra da vontade»<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> «A moralidade do indivíduo consiste, além disso, em cumprir os deveres da sua classe. E isto é fácil de saber: os deveres estão determinados pela classe. O substancial de semelhante relação, o racional, é conhecido; está expresso no que justamente se chama o dever. Indagar o que seja o dever constitui uma ruminação inútil; na inclinação para considerar o moral como algo dificultoso deve antes reconhecer-se a mania de se eximir aos seus deveres. Todo o indivíduo tem a sua classe e sabe em geral o que é um modo de conduta justo e honrado.», «Die Moralität des Individuums besteht dann darin, daß es die Pflichten seines Standes erfüllt; und dies ist etwas leicht zu Wissendes: welches die Pflichten seien, ist durch den Stand bestimmt. Das Substanzielle solchen Verhältnisses, das Vernünftige ist bekannt; es ist in dem ausgesprochen, was eben die Pflicht genannt wird. Das, was Pflicht sei, zu untersuchen, ist unnütze Grübele; in dem Hange, das Moralische als etwas Schweres anzusehen, ist eher die Sucht zu erkennen, sich von seinen Pflichten loszumachen.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 94. Esta passagem denota claramente a posição do filósofo: não questiona a desigualdade de classes, mas coloca o dever (mais uma vez o dever que tanto critica) como pressuposto de um sentimento de honra em relação à classe a que se pertence. Toma, aqui, a classe como resultado que se deve respeitar e honrar e, mais uma vez, não a causa da enorme diferença e divergência entre as funções e desigualdades nas classes de trabalho que se reflectem em divergências sociais.

<sup>138</sup> «Klasse» (classe) nas *Grundlinien*, é usado como equivalente de «Stand» (estamento, estado), o que não deve confundir-se com «Staat» (Estado).

<sup>139</sup> Na senda que foi, embora não exaustivamente, desenvolvida neste capítulo, recordemos que, para Hegel, a desigualdade dos indivíduos na sociedade, quanto à riqueza pela base natural da instituição familiar, nas suas aptidões intelectuais e físicas pelo nascimento e quanto às demais diferenças fruto das circunstâncias, não provem da ordem do racional mas do natural. Este tema será nuclear na crítica e desenvolvimento da filosofia de Karl Marx e Friedrich Engels.

<sup>140</sup> «Andererseits aber, welchem besonderen Stande das *Individuum* angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der *subjektiven Meinung* und der *besonderen Willkür*, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt, so daß, *was* in ihr durch *innere Notwendigkeit* geschieht, zugleich *durch die Willkür vermittelt ist* und für das subjektive Bewußtsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 206; TW, p. 358.

Hegel volta neste ponto (como aliás é recorrente nas *Grundlinien*) a criticar o Estado Platónico <sup>141</sup> por fundar a repartição dos indivíduos em classes (estados/estamentos) por via do governo, e crítica também essa divisão com proveniente do sistema de castas da Índia. Para Hegel, a particularidade subjectiva mantém-se, dá-se, é, por via de uma ordem objectiva e só de acordo com ela, que a garante, se dá o princípio que dá alma à sociedade civil, que permite o desenvolvimento da actividade inteligente, do mérito e da honra <sup>142</sup>. A crítica de Hegel a Platão não é propriamente pela sociedade com classes, que aliás é bem patente e destacada como fundamental na filosofia hegeliana, mas por fundar essa divisão não pelo mérito, mas pela nomeação do governo, embora, para Hegel, seja o governo, como classe universal, que representa todo o povo na sua integralidade.

#### 4.5. Direito positivo [*positives Recht*]

«Afirmar algo como universal, ou ter consciência de algo como universal, é, bem se sabe já, o pensamento <sup>143</sup>».

É importante dizer algo mais relativamente ao direito positivo. A primazia, na filosofia hegeliana, é dada ao pensar, à universalidade do pensar.

O direito positivo reflecte o direito como lei positivada. O direito ganha a sua realidade objectiva pelo tornar-se positivo, no entanto, o marco da universalidade concreta é o paradigma para a objectivação do direito.

Diz o filósofo: «quando os direitos consuetudinários chegam a ser reunidos e codificados – o que um povo que atinge qualquer grau de cultura não pode demorar a

---

<sup>141</sup> PLATÃO, *A República*, Liv. III, 386a – 417b.

<sup>142</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 206; TW, pp. 358 – 359. O tema da honra é importante e funciona dentro do paradigma do pensamento hegeliano. A honra é fundamental no sentimento perante a nação (traço forte do nacionalismo conservador), perante a classe social a que se pertence (a própria natureza, não sendo racional, só pode ser desigual e arbitrária, ficando o homem abandonado à sua «sorte» e entregue às condições familiares e hereditárias a que pertence), perante a classe de trabalho que se representa (que deve honrar individual e colectivamente, fazendo valer os seus interesses pela honra ou através de corporações).

<sup>143</sup> «Etwas als *Allgemeines* setzen – d. i. es als *Allgemeines* zum Bewußtsein bringen – ist bekanntlich *denken*.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 211; TW, p. 361.

fazer – a colecção assim constituída é o código. Terá este, porque não é mais do que uma colecção, um carácter informe, vago e incompleto»<sup>144</sup>. Apesar de Hegel criticar o direito positivo não racional e o direito consuetudinário que, em certos casos, arrastam no tempo práticas já não conformes à vivência de um povo, não deixa de salientar a importância, quer de um quer de outro. Ora, o direito objectiva-se num marco de universalidade numa lei positiva, lei positiva que não esgota o conteúdo do direito, pois o conteúdo do direito (e da realidade) em muito excede – e sempre excederá<sup>145</sup> - o dado na lei codificada.

A lei, já que sempre incompleta, deve ter por suporte o costume, costume que deve ser reflexo da vivência actual, presente e real do espírito de um povo<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> «Wenn die Gewohnheitsrechte dazu kommen, gesammelt und zusammengestellt zu werden, was bei einem nur zu einiger Bildung gediehenen Volke bald geschehen muß, so ist dann diese Sammlung das *Gesetzbuch*, das sich freilich, weil es bloße Sammlung ist, durch seine *Unförmigkeit*, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit auszeichnen wird.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 211; TW, p. 362.

<sup>145</sup> A consideração do direito pela sua via positivista, defendida por alguns filósofos do direito positivo como também, por vezes de forma ingénua ou por uma questão de mero «conforto», por muitos juristas, cria inúmeros problemas (embora possa ter também as suas vantagens, já que o positivismo teve também desenvolvimentos, podendo eventualmente servir de oposição a formas de governo despóticas e funcionar como garante da democracia).

Por um lado, dada a insuficiência e incompletude permanente da lei positiva, se gerou, no desenvolvimento dos tempos, uma hipertrofia da codificação. A necessidade de aperfeiçoar, completar e desenvolver cada vez mais – na esperança de completar aquilo que jamais poderá estar completo - os códigos e leis, nas suas diversas áreas de actuação, geram um complexo e por vezes complicado (no sentido de que complica) entendimento do direito. Esse excesso de codificação foi-se desenvolvendo ampla e globalmente (o que continua a suceder) ao longo das épocas, até pela via de combate ao direito natural. O direito natural surgindo como combate ao direito positivo e o direito positivo como oposição ao direito natural.

Contudo, o maior problema será o de considerar o direito somente na sua enorme teia de codificações, descurando qualquer propensão não positivista. Se o direito positivo pode servir como protecção do direito no seu seio, não menos verdade é o facto do entendimento pela via do (meramente) positivo (posto, existente, edificado) pretender abstrair o direito de uma realidade concreta em que assenta, e nisso Hegel tinha, de facto, razão.

<sup>146</sup> Tenha-se em conta que, apesar de Hegel ser talvez o primeiro grande filósofo da História, convém não esquecer, em articulação com o tema da filosofia política, o filósofo francês Montesquieu. O filósofo, na sua obra *De L'Esprit des Lois*, aliás, muito apreciada por Hegel, deu também uma enorme preponderância histórica no seu estudo das leis e regimes políticos e sociais na história dos povos. Para

Para Hegel, no direito positivo, o que é legal é origem do conhecimento do que é de direito pois é por essa via (da lei) que vale a sua exigência.

O filósofo critica que do ponto de vista da ciência jurídica, como ciência histórica, ela tome, em primeiro lugar, como princípio do direito, a autoridade. A reflexão dá-se nesse marco de conformidade do intelecto a um desenvolvimento interno, alheado de uma vivência social, real e efectiva, onde o intelecto<sup>147</sup> como se encerra nele próprio.

Assim, a lógica interior da ciência positiva do direito manifesta-se como uma lógica alheada do seu verdadeiro objecto. A ciência positiva do direito como que, pelo intelecto, através da abstracção conceptual (princípio histórico do direito romano), abstrai dos conteúdos determinados, pelo raciocínio, a sua lógica interior, que serve como seu único paradigma, não atendendo ao marco onde se insere: a realidade (efectivamente concreta e racional).

«Pode, por um lado, esperar-se de um código público regras gerais simples mas, por outro lado, a natureza da matéria finita conduz a determinações de fim. Por um lado, o volume das leis deve constituir um todo fechado e acabado; por outro lado, há uma contínua exigência de novas regras jurídicas<sup>148</sup>.»

---

ele, como também para Giambattista Vico, a História era o domínio fundamental onde deveria mergulhar o conhecimento humano do humano, se bem que aqui se trataria de um estudo (em Montesquieu), mais propriamente dos povos na (e ao longo da) história, isto é, trata-se de um longo e detalhado levantamento do Espírito das leis no Espírito da História, mas não, à maneira hegeliana, de uma História Universal como uma filosofia da História Universal.

<sup>147</sup> Crítica iminente ao intelectualismo jurídico abstracto, Hegel critica - embora ciente da importância de um estudo do direito positivo, e mesmo da necessidade da universalidade do direito posta em leis racionais - um estudo meramente da prevalência de normas, formas e abstracções umas perante outras, pretendendo entender o direito na sua totalidade como um conjunto complexo e complexificante de formalidades postas, sobrepostas e contrapostas sem atender a uma realidade concreta e efectiva.

<sup>148</sup> «Für das öffentliche Gesetzbuch sind einerseits *einfache*, allgemeine Bestimmungen zu fordern, andererseits führt die Natur *des endlichen Stoffs* auf endlose Fortbestimmung. Der Umfang der Gesetze soll einerseits ein *fertiges*, geschlossenes Ganzes sein, andererseits ist er das fortgehende Bedürfnis neuer gesetzlicher Bestimmungen.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 216; TW, pp. 368 – 369.

Quando por muitas vezes se fala do direito como uma estrutura fixa e estabelecida, como uma matriz positiva orientadora de uma realidade (como um dever-ser), atenta-se apenas a este primeiro ponto, de que o direito deve englobar, numa sistematização, um todo fechado, completo. Por outro lado – e de maior importância – se dá conta, neste parágrafo, que também o direito está sujeito ao movimento (à maneira institucionalizada e conservadora hegeliana, tornado racional em leis e instituições de Estado; do ponto de vista da sua filosofia dialéctica, da história, ele está sujeito ao movimento actualizando-se e racionalizando-se numa realidade viva) e não só a uma consideração dogmática (todo o dogmatismo é estático e contrário à crítica e ao movimento) de um passado construído e edificado em leis e instituições, pois mesmo estas (as instituições) fazem parte de um processo intra-histórico; elas não são apenas um passado erigido, mas um passado fazendo-se presente, dado que a decorrência do que foi é a realidade presente do que é e a sustentação (ou não) do futuro.

Será então que as instituições devem condicionar ou reflectir uma realidade mutável? Se condicionam, impedem, em certa medida, o seu desenvolvimento, ou, pelo menos, atrasam-no até que podem. Se reflectem, devem, pela via da racionalidade, corresponder às necessidades e vivências da realidade concreta.

A dificuldade é também do domínio da razão. Alguns autores consideram que o direito não lida ou diz respeito à razão universal, mas que lida com as «várias razões», a questão é a de saber se, na «forma» de lidar com as «várias razões» não é adoptado um modelo de racionalidade que sirva ao respectivo tratamento<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Lembramos, inevitavelmente, Hans Kelsen, na sua *Reine Rechtslehre (Teoria Pura do Direito)*, onde o jusfilósofo procura abstrair do direito qualquer sentido ideológico, moral e material; pensando o direito, na sua organização, estrutura e ordenamento (divisão de disciplinas, âmbitos, matérias, etc.) a partir de si mesmo. Isto é: pensar o direito, nele, abstraindo-o, como dever-ser de qualquer realidade efectiva. Pensar o Direito como um dos mecanismos (bem definidos) dentro do Estado. Uma coisa é certa, seja qual for a posição política de um determinado tempo, num determinado Estado, seja qual for a condição social, política e económica de um determinado povo ou nação, o direito tem em si uma estrutura interna que poderá servir (agora depende em que medida) um dado momento histórico, isso é certo.

As considerações positivas tomaram afinal várias medidas: posições cépticas abstraindo o direito de qualquer sentido moral, ético, teológico, político [embora as consequências políticas e sociais da aplicação do direito pela via meramente positiva (que valor terá o direito tomado apenas como direito positivo?) possam ser gravíssimas – e são ademais conhecidas], pensando o direito somente como

Adiante: «as modalidades primitivas e imediatas de aquisição bem como os títulos de propriedade (§ 54 e seg.) evanescem-se na sociedade civil ou só perduram como momentos contingentes e limitados»<sup>150</sup>. Este ponto é importante. Hegel, não descurando a importância do formalismo, critica severamente um ficar-se por aí. Diz ele que nos inícios de uma cultura jurídica (aludindo aqui ao Direito romano), as solenidades e formalidades têm uma tão grande importância que valem mais como coisas do que como sinais. É que a formalidade não é de descurar, mas não deve impedir ou subtrair algo de mais concreto; para o filósofo alemão, a forma tem conteúdo e o conteúdo tem forma (*a coisa tem lógica e a lógica tem coisa*), salvaguardando assim um exercício de abstracção e de intelectualismo exclusivamente ditado pelo «fascínio» e «fantasia» da exclusividade e independência da forma.

Sem nos alongarmos aqui na matéria correspondente aos cidadãos, na sociedade civil, recorrerem aos tribunais por forma a verem garantidos os seus direitos, é muito interessante que Hegel destaque os direitos processuais, salientando

---

ordem positiva (onde *o valor* se seguiria também do positivo, segundo princípios constitucionais, por exemplo); ou, de outra forma, tomar o positivismo como garantia recorrendo à moral como limite (do positivo) mas nunca como fundamento, o que é bem diferente, pois que sendo limite (e não fundamento) é a moral que baliza o campo de exercício do positivo e não (como sendo fundamento) de uma substanciação moral de onde brota ou brotaria o direito. Fica apenas em tom de nota, para um estudo quanto a estas temáticas tomadas de diversas *formas*, a indicação, entre tantas outras possíveis, de autores com trabalho versado sobre estas matérias, tais como: Hans Kelsen, Herbert L. A. Hart, Robert Alexy, Alf Ross, Joseph Raz, Ronald Dworkin; e em Portugal, entre outros: Luís Cabral Moncada, António Castanheira Neves, António Braz Teixeira, António José de Brito, José de Sousa e Brito, José Lamego.

Para Hans Kelsen, o valor e realidade, ser e dever-ser não podem nunca combinar-se, ou serem concebidos sob um e mesmo ponto de vista. A abstracção do direito de todo conteúdo material, pensando-o apenas pela via lógico-formal seria o fundamento para uma teoria normativa, embora, talvez seja questionável se uma verdadeira teoria normativa poderá ser fundamentada sem uma atenção à materialidade do ser. É importante salientar que uma coisa é atender à materialidade do ser, outra é ter uma concepção materialista do ser.

Convém não esquecer, com as devidas ressalvas, algo que se depreende facilmente lendo Kelsen: a sua influência kantiana e o exercício de abstracção lógico-formal.

<sup>150</sup> «Die ursprünglichen, d. i. unmittelbaren Erwerbungsarten und Titel ( § 54 ff.) fallen in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich hinweg und kommen nur als einzelne Zufälligkeiten oder beschränkte Momente vor.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 217; TW, p. 370.



mesmo que «têm as partes a faculdade de percorrer todo o formalismo do processo, o que constitui o seu direito, e isso pode tornar-se um mal e até um veículo da injustiça»<sup>151</sup>. É que a processualidade, para além de ser um direito que assiste às partes (dentro de determinados pressupostos, é certo; embora alguns deles questionáveis já que dependem não apenas da matéria de facto ou de direito...) pode também contribuir, para alguns, para um arrastar do processo; o processo funcionando somente como um longo e vagaroso processo...atrasando e atrasando a obtenção da justiça, que é afinal a sua finalidade real. Este ponto, apesar de ser um dado adquirido (e pouco contestado) é de uma actualidade desconcertante.

#### **4.6. Administração e Corporação [*Die Polizei und Korporation*]**

Uma vez que a multiplicidade de interesses individuais aglomerados, atomizados, em permanente conflito, se misturam na sociedade civil, parece ser necessário um poder supraindividual que possa garantir que todos os cidadãos possuam os mesmos direitos, já que a satisfação dos interesses particulares próprios acaba por colidir com a garantia da realização da liberdade de cada um.

Esse poder de que Hegel fala é um poder activo que age no exercício do chamado Estado externo (Estado-estrutura e aparelho, de controlo, de vigia, que repele e controla a conflitualidade viva no seu interior e procura a universalização [formal], onde caiba [em segurança] a liberdade no seu interior) que tem como objectivo garantir a cada um aquilo que lhe pertence, *proteger a riqueza de cada um* da ameaça dos restantes e possibilitar os direitos a todos os cidadãos, controlando (se necessário, pela força, pela polícia, com hierarquias bem estabelecidas no funcionamento administrativo) a sociedade, para que os cidadãos possam viver livremente. O controlo (como aparelho) funciona assim, segundo Hegel, para que todos sejam livres.

Podendo os indivíduos interferir em actividades que são do domínio público, a administração surge com a função de vigiar e cuidar das instituições públicas<sup>152</sup>. A

---

<sup>151</sup> «Indem den Parteien das Recht, solchen weitläufigen Formalismus durchzumachen, der *ihr* Recht ist, zusteht, so ist, indem er ebenso zu einem Übel und selbst Werkzeuge des Unrechts gemacht werden kann, es ihnen von Gerichts wegen.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 223; TW, pp. 375 – 376.

<sup>152</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 237; TW, pp. 385 – 386.

administração serve a regulamentação para os chamados casos particulares, não protegendo e actuando exactamente na particularidade de cada caso concreto, na acção do indivíduo aqui e ali particularmente considerado, mas protegendo o indivíduo como geral (de *forma abstracta*), ou seja, como membro (abstracto) de uma comunidade em que as instituições representam, por via dos elementos que compõem os seus cargos, a universalidade do saber e da consciência (política) do povo.

Daí a função das corporações que, como via à participação no poder público, se caracterizam por reflectir os interesses dos indivíduos (reunidos corporativamente) como unificações (particularizadas e concretas) inseridas no marco comum, e não na mera representação de vontades individuais, conflitantes e desgarradas de verdadeiros tecidos (neste caso jurídicos) de relação.

A corporação dá então a faculdade de participação aos indivíduos unidos corporativamente: é como que o conjunto interesses em que, inseridas na forma universal, reflectem objectivamente o conjunto (unificado pela via da corporação) de interesses de uma determinada classe, enquanto a administração controla como aparelho o exercício e os eventuais excessos da actividade dos indivíduos nas corporações, garantindo, através das instituições, a segurança na/da universalidade do Estado.

Se, para o filósofo, é num primeiro momento que a família, como união ética, começa por dar aos indivíduos uma esfera de união, é na sociedade civil, onde os indivíduos se misturam, e se misturam as várias famílias em relações recíprocas entre si, que o indivíduo passa a ser considerado de forma independente, (embora envolvido numa teia de relações em que cada um pretende atingir os seus interesses próprios). «O indivíduo passa, pois, a ser um filho da sociedade civil<sup>153</sup>» pois é sobre esta que adquire o indivíduo direitos, ainda que os direitos por via da sucessão na família tenham já um enorme legado histórico, e determinante influência no estado social.

O Estado (como estrutura) tornado real pela rede burocrática de um sistema de controlo administrativo e policial<sup>154</sup> é, ainda que fixo, actuante. Esse Estado, controla

---

<sup>153</sup> «So ist das Individuum *Sohn der bürgerlichen Gesellschaft* geworden, die ebensoviele Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 238; TW, p. 386.

<sup>154</sup> O tema do Estado em Hegel é realmente complexo, comportando diversos pontos de análise. Em relação a esta questão, e fazendo novamente ressaltar a dualidade e contraposição entre o Estado de Natureza e o Estado de Direito (contraposição importante e não descurável na relação dialéctica e na

e domina (se necessário) um aglomerado plural de vivências materiais diversas e quereres conflitantes, «substitui» então a família, pois corresponde a uma rede mais alargada, onde não só se cruzam os interesses dos indivíduos como também o das próprias famílias e mesmo dos membros de mesmas famílias entre si.

A noção de trabalho, como já vimos ser fundamental na filosofia do direito e da política de Hegel, surge novamente. É na sociedade civil, com a universalização da sociabilidade humana, com o acerto das exigências e das técnicas que se organiza a sociedade e se dividem os trabalhos e as respectivas classes. A acumulação das riquezas dá-se na sociedade civil, fruto das riquezas familiares, da divisão de tarefas, da sua limitação e especialização.

Hegel diz que, quando os indivíduos, fruto do seu trabalho e actividade próprias perdem o sentimento da legalidade, do direito e da honra, forma-se então a plebe<sup>155</sup>. Dá-se então um problema: o surgimento das classes ricas e das classes que, reduzidas à miséria, se servem da solidariedade de instituições públicas sem que, para seu sustento, recorram ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil. Este problema é constante nas apreciações políticas. As posições políticas da direita tendem a pensar a realidade da miséria e da pobreza pelo seu efeito na sociedade e nas despesas do Estado. As posições de esquerda tendem a considerar não o efeito da miséria e da pobreza, mas as suas causas.

Hegel viveu num período em que a sociedade civil era uma sociedade baseada no comércio e na indústria (mas ainda não a grande indústria a larga escala). Para ele,

---

fenomenologia) é interessante ver que, sendo Hegel um crítico do Estado de Natureza à maneira dos jusnaturalistas (que tomariam o dado como imediato, pautados pelo entendimento) acaba por nos transportar à racionalização do Estado pela via do positivo, da lei, da hierarquia, da estrutura, da divisão de poderes, funções e tarefas; ainda assim, seja novamente lembrado (segundo a convicção patente neste estudo) que, o fundamento primeiro, não sendo o Estado de Natureza não é também o Estado de Direito positivo, mas a reunião viva, dinâmica e em movimento no seu interior. Para o debate acerca do Direito Natural em Hegel, será profícuo, num rigoroso trabalho de levantamento de teses e estudos acerca da temática: Edmundo BALSEMÃO PIRES, *Povo, Eticidade e Razão, Contributos para o Estudo da Filosofia Política de Hegel*, Coimbra, Imprensa Nacional Casa da Moeda, vol. II, 2006.

<sup>155</sup> Hegel usa a expressão plebe (*Pöbel*) num sentido claramente pejorativo, para os desempregados, para aqueles que não pertencem a nenhuma classe (*Stand*) pois que não possuem propriedade nem têm uma profissão e vivem num estado de miséria às custas do Estado. São pessoas marginalizadas, que vivem à margem da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*).

a corporação, é essencialmente orientada para o particular, para o comércio e aqueles que ficam fora das corporações e fora dos círculos bem definidos nos círculos do Estado, são os pobres e miseráveis que acabam por viver à custa da solidariedade das instituições públicas.

«A previdência administrativa começa por realizar e salvaguardar o que há de universal na particularidade da sociedade civil, sob a forma de ordem exterior de instituições destinadas a proteger e assegurar aquela imensidade de fins e interesses particulares que, efectivamente, no universal se alicerçam. O interesse particular não deve ser descurado, mas deve ser posto em concordância com o universal, pois é da esfera da universalidade que ele emana. Além disso, como direcção suprema, ainda lhe cumpre zelar pelos interesses que ultrapassam os quadros da sociedade (§ 246). Quando, segundo a Ideia, a particularidade adquire, como fim e objecto da vontade e actividade, o universal nela imanente, então a moralidade objectiva reintegra-se na sociedade civil; é esta a missão da corporação<sup>156</sup>.»

Esta passagem é importante e denota três pontos muito importantes: a administração como representação de uma universalidade (com o paradigma burguês estabelecido); a corporação como forma de representação de uma união particular numa universalidade abstracta, para na sua realização e concretude se enquadrar num marco da universalidade concreta; em terceiro lugar, o idealismo conforme à representação, aqui num domínio de análise predominantemente formal em face da realidade objectiva (tomada como fundada, ou mesmo como sendo, Ideia).

---

<sup>156</sup> «Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als *eine äußere Ordnung und Veranstaltung* zum Schutz und Sicherheit der Massen von besonderen Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben, so wie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen, die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt. Indem nach der Idee die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interessen ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Tätigkeit macht, *so kehrt* das Sittlich als ein Immanentes in die bürgerlich Gesellschaft *zurück*; dies macht die Bestimmung der *Korporation* aus», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 393.

Um Estado predominantemente económico pede que a função administrativa <sup>157</sup> seja reitora da ordem estatal, enquanto um Estado predominantemente social pede que seja a lei a ordem reitora, sendo porém muito ténue, difusa e nebulenta a linha que separa o social e o económico. Não parece fazer sentido desligar a lei do económico, o económico do social e o social do político: a dialecticidade reflecte-se também nas camadas, fases e esferas da vida.

A corporação é o nome que Hegel dá ao mecanismo que, dentro dos limites da sociedade civil, une o universal e o singular segundo a garantia de uma certa concordância entre os interesses privados e os interesses comuns dos indivíduos que nela participam. É como que uma «segunda família», que gere os interesses dos indivíduos sob a vigilância dos poderes públicos, protegendo os seus membros contra os acidentes particulares e garantindo os seus interesses como parte dos interesses da corporação <sup>158</sup>. É através delas que os cidadãos se juntam em uniões particulares limitando assim a sua esfera de interesses e fugindo da atomização conflituosa da sociedade civil. Para Hegel, só na particularidade como unidade vivente numa unidade mais abrangente é possível a protecção de interesses comuns.

A corporação, segundo Hegel, protege os interesses dos indivíduos no seio da particularidade desgarrada que é a sociedade civil. A honra do indivíduo é assegurada

---

<sup>157</sup> «O próprio Estado é um abstracto que tem a sua realidade, puramente universal, nos cidadãos; mas é real, e a existência puramente universal deve determinar-se na vontade e actividade individuais. Sobrevém a necessidade do governo e da administração estatal de um isolamento e de uma selecção dos que dirigem os negócios do Estado, sobre eles decidem e determinam a forma da sua execução e mandam aos cidadãos que devem levar a cabo semelhante execução», «Der Staat selbst ist ein Abstraktum, das seine selbst nur allgemeine Realität in den Bürgen hat; aberer ist wirklich, und die nur allgemeine Existenz muß sich zu individuellen Willen und Tätigkeit bestimmen. Es tritt das Bedürfnis von Regierung und Staatsverwaltung überhaupt ein, einer Vereinzelung und Aussonderung solcher, welche Vieles der Staatsangelengenheit führen, darüber beschließen und die Art der Ausführung bestimmen und Bürgern, welche solche ins Werk richten müssen, befehlen.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; TW, vol. 12, p. 138. Ora, o Estado é um abstracto sem os cidadãos, é apenas uma abstracção institucional, uma abstracção formal. É, essencialmente, pela constituição política que o abstracto do Estado adquire vida e realidade efectiva. Pela união entre a liberdade individual e realização da vontade individual dos cidadãos (burgueses) com a actividade governativa e a administração estatal, onde os mais altos responsáveis dessas classes ao dirigirem o funcionamento dos aparelhos do Estado, controlam a actividade dos cidadãos (burgueses) livres e do Estado ele próprio como uma realidade efectiva (livre).

<sup>158</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 252; TW, pp. 394 – 395.

pela corporação, e o seu ser social – que é a sua verdadeira honra – é garantido como o seu lugar de pertença a um todo social. Hegel diz que, se o indivíduo «não for membro de uma corporação legítima (e só quando uma corporação é legítima é que dela pode nascer uma comunidade), o indivíduo não tem honra profissional<sup>159</sup>», pois que fica num estado de isolamento e preso aos interesses individuais e manifestações de êxito, sem pertencer a uma hierarquia estabelecida e definida socialmente. O pensar da sociedade inevitavelmente hierarquizada, por pontos que foram já abordados no presente estudo, quer nos temas da família, quer da sociedade civil ou do Estado, deixam bem claro qual a posição do filósofo alemão.

«Nas instituições que são o que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares, têm eles a essência da sua consciência de si, e essas instituições lhes dão a seguir, nas corporações, uma actividade e uma ocupação dirigidas para um fim universal<sup>160</sup>».

A corporação e a família, constituem as raízes morais do Estado. Só pela via do Estado é assegurada a sua realidade. Para Hegel, o Estado não é o fruto da mediação várias esferas, como o direito abstracto, a moralidade subjectiva, a família, a sociedade civil, as corporações, etc.: o Estado é, na realidade efectiva, o primeiro<sup>161</sup>: o individual nasce do comum e não o comum do individual, e o Estado é o comum por excelência, a comunidade dos seres racionais<sup>162</sup> (ainda que não homogénea, mas

---

<sup>159</sup> «Ohne Mitglied einer berechtigten zu Korporation zu sein (und nur als berechtigt ist ein Gemeinsames eine Korporation), ist der Einzelne ohne *Standesehre*.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 253; TW, p. 395.

<sup>160</sup> «daß sie in den Institutionem, als dem an sich seienden *Allgemein* ihrer besonderen Interessen, ihr wesentliches Selbstbewußtsein haben, teils daß sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Tätigkeit in der Korporation gewähren.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 255; TW, pp. 411 – 412.

<sup>161</sup> «In der Wirklichkeit ist darum der *Staat* überhaupt vielmehr das *Erste*.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 256; TW, pp. 397 – 398.

<sup>162</sup> Assim também o era para Kant. Para Kant, em consonância com as suas constantes antinomias, o homem é um ser anfíbio, está dividido entre a sua condição racional e a sua condição sensível. Do ponto de vista sensível, o homem está sujeito às inclinações, paixões e desejos, no entanto, pela sua condição racional, partilhada entre todos os seres racionais, ele habita o mundo moral. A moralidade é

estratificada, hierarquizada por Natureza). O Estado tomado unicamente como conjunto de aparelhos, é o Estado tomado na sua abstracção<sup>163</sup>, na sua formalidade instrumental (activa). É por isso que, salvo várias críticas possíveis, tomar o Estado em Hegel como um Estado predominantemente burocrático com a administração muito centralizada - descurando o desenvolvimento e movimento no seu âmago - é apenas tomar em análise a abstracção formal face a uma realidade em si viva, uma esfera em comunidade humana que compõe a vida do Estado. Podemos assim falar de dois Estados em Hegel: o Estado como «aparelho» de natureza instrumental, burocrático e administrativo; e o Estado, vivo, como unidade.

É na imanência do Estado que nasce a diversidade; é na universalidade concreta que se dão as abstracções e particularidades na realidade efectiva.

---

a medida partilhada entre todos os seres racionais e, assim, é importante atentarmos à seguinte passagem onde Kant salienta que o dever não parte de um qualquer postulado transcendente ao homem, ou de uma lei emanada de uma vontade superior, mas que reside na lei presente em todo o ser humano, vejamos: «A moral, na medida em que está fundada no conceito do ser humano como conceito de um ser livre, que precisamente por isso se vincula também pela sua razão a leis incondicionadas, a moral não precisa nem da ideia de um outro ser acima dela para conhecer a sua obrigação, nem de um outro móbil para além da própria lei para a observar.», «Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.», KANT, *Die Religion*, Vorrede zur ersten Auflage; Ak., vol. VI, p. 3.

<sup>163</sup> Para Marx, o Estado moderno à maneira de Hegel, que Hegel considera como o Estado real, é, nem mais nem menos, do que o Estado tomado na sua abstracção, por ser considerado na sua universalidade (hierarquizada) à maneira idealista e não sob a uma concepção materialista fundada e fundadora de um real vivo e em movimento. O problema começa por estar em considerar o próprio indivíduo *não como um concreto na sua individualidade*, mas como *um abstracto*: «o ser humano não é nenhum ser abstracto, acorocado fora do mundo. O ser humano é o mundo do ser humano, Estado, sociedade.», «der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Societät», MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; MEGA<sup>2</sup>, vol. I/2, p. 170.

#### 4.7. O Estado [*Der Staat*]

«O Estado concreto é o todo orgânico dividido em círculos particulares»<sup>164</sup>.

O Estado em Hegel – e aí se dividem as posições do hegelianismo – pode ser interpretado como um conjunto de aparelhos, de lei (positiva, estreita, racional), com um forte controlo administrativo, um Estado burocratizado, com um peso grande atribuído às instituições e às tarefas exercidas nos altos cargos do governo (a chamada classe universal), portanto um Estado forte, rígido, de estrutura<sup>165</sup>; mas pode também ser tomado como o Estado vivo, dinâmico no seu interior, sujeito ao movimento, com uma estrutura sólida mas perecível e mutável na História.

A malha de estrutura quanto mais tende a apertar a realidade viva no seu interior, mais condições cria, para que a sociedade se liberte e exija (realize) um novo viver.

O Estado da razão não se trata de um Estado totalitário entregue ao despotismo do chefe<sup>166</sup>: a liberdade da comunidade é o seu fundamento primordial

---

<sup>164</sup> Mais uma vez a questão do círculo, fundamental na filosofia hegeliana: «Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 307; TW, p. 476.

<sup>165</sup> Tenha-se em conta, para desenvolvimentos neste sentido: Shlomo AVINERI, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

<sup>166</sup> «Pela constituição política é que o abstracto do Estado adquire vida e realidade efectiva; mas com ela surge igualmente a distinção entre os que mandam e os que obedecem, os governantes e os governados. Obedecer, porém, não parece conforme à liberdade; e os que mandam parecem inclusive fazer o contrário do que corresponde ao fundamento do Estado, ao conceito de liberdade. Se a distinção entre mandar e obedecer é necessária, porque a coisa não se poderia dar de outro modo, [...], então, deveria pelo menos deparar-se (pensa-se) com uma instituição tal que seja o menos possível simplesmente obedecida pelos cidadãos e se abandone em geral ao acto de mandar tão pouco arbítrio quanto possível; o seu conteúdo, para o qual o mandar é necessário, será, no essencial, determinado e resolvido pelo povo, pela vontade de muitos ou de todos os indivíduos, retendo, no entanto, o Estado, enquanto realidade efectiva como unidade individual, a sua força e robustez», «Die Staatsverfassung ist es erst, wodurch das Abstraktum des Staats zu Leben und Wirklichkeit kommt; aber damit tritt auch der Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden, Regierenden und Regierten ein. Gehorchen aber scheint der Freiheit nicht gemäß zu sein; und die befehlen, scheinen selbst das Gegenteil von dem zu



(ainda que segundo pressupostos titubeantes entre o liberalismo, o conservadorismo e alguns traços revolucionários); nem Hegel foi um filósofo reaccionário partidário da restauração, que aliás criticou com grande profundidade<sup>167</sup>, embora, após assumir um posição convictamente liberal (e republicana), solidificaria (como em 1821) uma posição conservadora.

Para o filósofo, a arte, a religião e a ciência (a filosofia) têm um lugar fundamental e são afinal, formas do Espírito superiores e não inferiores ao Estado<sup>168</sup>.

---

tun, was der Grundlage des Staats, dem Freiheitsbegriff entspreche. Wenn nun einmal der Unterschied von Befehlen und Gehorchen notwendig sei, weil die Sache sonst nicht gehen könne, [...], so müsse, [meint man], die Einrichtung wenigstens so getroffen werden, daß so wenig als möglich von den Bürger bloß horcht und dem Befehlen so wenig Willkür als möglich überlassen werde, der Inhalt dessen, wofür das Befehlen notwendig wird, selbst der Hauptsache nach vom Volke, dem Willen vieler oder aller Einzelnen bestimmt und beschlossen sei, und doch wieder der Staat als Wirklichkeit, als individuelle Einheit, Kraft und Stärke habe.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 139.

<sup>167</sup> Jacques D'Hondt chega mesmo a dizer que o facto de se qualificar Hegel como filósofo reaccionário é de alguma forma incorrecto pois não alinhava nas posições dos verdadeiros reaccionários, como era o caso dos juristas da Escola Histórica, e defendia, na sua teoria, pressupostos de uma visão revolucionária do desenvolvimento na história, ainda que encabeçada pelos grandes heróis da história, como Napoleão.

É importante ter em conta, por um lado, as interpretações que se deram do Estado em Hegel e, por outro, o Estado de Hegel como «aparelho», ou conjunto de «aparelhos», um Estado burocrático, com forte controlo administrativo e corporativo, rígido e conforme a um sentido de autoridade e de nacionalismo conservador por via das instituições e, por outro lado [ou tomando o Estado (aparelho) como abstracção], o movimento no seu seio, vivo como realização da comunidade humana na sua universalidade.

Em relação ao tema dos «aparelhos» ideológicos do Estado, pode ser interessante ver: Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*; Positions, Paris, Editions Sociales, 1976, p. 67 - 125.

<sup>168</sup> «cet État n'est pas aussi absolu qu'on a voulu le dire, que la morale de l'individu a une valeur absolue à l'intérieur de son domaine propre, que la société du travail possède ses droits que l'État ne doit pas léser, que celui-ci ne fait que réaliser la nation historique, que l'individu n'est donc nullement sacrifié à un Moloch totalitaire, que la religion, l'art, la science sont pour Hegel des formes de l'existence de l'esprit supérieures et non inférieures à celle de L'État.» Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

Ver: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, pp. 124 – 125.

É da imanência do Estado que nasce a liberdade do indivíduo. O Estado é como que o Espírito enraizado no mundo, na história, o divino vivo na terra<sup>169</sup>. Para Hegel, o divino do Estado é a Ideia, o que denota bem o seu idealismo, contudo, ela (a Ideia) existe sobre a terra como realidade ainda que baseada na universalidade real de um pensamento universalmente objectivo.

---

<sup>169</sup> É no seio do Estado que se dá o desenvolvimento. O Estado é a verdadeira substância ética. A resolução processual e dialéctica da filosofia do direito de Hegel não é um desenvolvimento para a construção do Estado, mas um desenvolvimento no interior do Estado. O Estado é a realidade fixa, realizada, imóvel, com toda a mediação viva dentro. Fará sentido comparar-se a Ideia de Estado, em Hegel, com o motor imóvel de Aristóteles que, na sua perfeição consumada em acto, sempre em acto, na sua imobilidade permanente proporciona o movimento. Diz o filósofo alemão: «importe conhecer o imóvel, o motor imóvel – como diz Aristóteles – que constitui o princípio do movimento nos indivíduos.», «Es muß das Unbewegte gebußt werden, der unbewegte Bewegende, wie Aristoteles sagt, der das Bewegende ist in den Individuen.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 91.

«Esta unidade substancial é o fim em si absoluto e imóvel, em qual a liberdade alcança o seu direito supremo, o mesmo que esse fim último possui o direito mais elevado face ao indivíduo cujo dever máximo é ser membro do Estado. Todo o essencial do pensamento hegeliano está contido nestes parágrafos. A ideia ética, existente na família e na sociedade só se revela como pensamento no Estado», «Cette unité substantielle est but en soi (*Selbstzweck*) absolu immobile, (*but*) dans lequel la liberté atteint son droit plus élevé, de même que ce but final (*Endzweck*) possède le droit le plus élevé envers les individus, dont le devoir suprême est d'être membres de l'État.», Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, pp. 45 – 46.

As críticas ao idealismo surgiram de várias formas – inclusive com toadas também elas predominantemente marcadas pelo idealismo -, recorde-se aqui uma delas, com a seguinte passagem de Max Stirner: «Os *pensantes* dominam assim o mundo, enquanto durar o tempo dos padres ou dos mestre-escola, e aquilo que eles pensam é possível, porém aquilo que é possível tem de ser realizado. Eles *pensam* num ideal de homem, que entretanto só no pensamento deles é real, mas eles pensam também a possibilidade da sua efectivação, e não há que contestar que a efectivação é realmente pensável – ela é uma Ideia.», «So herrschen die Denkenden in der Welt, Solange die Pfaffen- oder Schulmeister-Zeit dauert, und was sie sich denken, das ist möglich, was aber möglich ist, das muss verwirklicht werden. Sie denken sich ein Menschen-Ideal, das einstweilen nur ihren Gedanken wirklich ist; aber sie denken sich auch die Möglichkeit seiner Ausführung, und es ist nicht zu streiten, die Ausführung ist wirklich – denkbar, sie ist eine – Idee.», Max STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, ed. Ahlrich Meyer, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 80. Há tradução portuguesa: Max STIRNER, *O Único e a Sua Propriedade*, Tradução de João Barrento, Lisboa, Antígona, 2004.

O Estado é a totalidade autosuficiente da eticidade na sua imanência, em que a liberdade é o único princípio e fim, um fim imóvel em si e para si; o Estado é o racional em si e para si<sup>170</sup>. É nos povos que o Espírito se pensa a si mesmo, é neles que ele ganha consciência de si.

O Estado não é a sociedade civil<sup>171</sup>, é ele que a viabiliza. Não há Estado sem sociedade civil e é no seu interior<sup>172</sup> que ela vive e só aí se poderá organizar de acordo com a razão (através de leis racionais e de uma eticidade objectiva); é nele que vive a divergência (o conflito) e a diversidade (da opinião)<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> «O Estado, como realidade em acto da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.», «Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich *Vernünflige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter, unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein», , HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258; TW, vol. 7, p. 399.

<sup>172</sup> O Estado é a universalidade concreta. Nessa senda: «A racionalidade consiste, abstractamente considerada, em geral na unidade que se interpenetra da universalidade e da singularidade, e aqui [na doutrina do Estado] concretamente segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objectiva (isto é, da vontade substancial universal) e da liberdade subjectiva [como (liberdade) do saber individual e da sua vontade que persegue os seus objectivos particulares] e por isso, segundo a forma, num agir [*Handeln*] que se determina por leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*.», «Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens – und deswegen der Form nach in einem nach *gedachten*, d. h., *allgemeinen* Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258; TW, vol. 7, p. 399.

<sup>173</sup> Marx, neste período (ainda marcado pelo idealismo) a propósito do humanismo materialista de Feuerbach dizia: «A unidade do ser humano com o ser humano, que está fundada sobre a diferença real dos seres humanos, o conceito do género humano, baixado do Céu da abstracção para a Terra [efectivamente real] – que é senão o conceito de sociedade?», «Die Einheit d. Menschen mit d. Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er

Para Hegel o Estado não provém de fundamentos como sejam o direito divino ou o contratualismo; a fundamentação da lei no Estado não é da ordem do divino, nem o seu nascimento se dá com base no contrato, essas questões são meramente questões históricas, correspondentes a dados períodos da história da humanidade. Conceber o que é o Estado, é pensar a interioridade dele e nele.

«No respeitante a este conceito [o conceito filosófico de Estado] e sua elaboração, coube a Rousseau o mérito de estabelecer um princípio que não apenas na forma (como o são o desejo da sociabilidade ou a autoridade divina) mas também no conteúdo é um pensamento; melhor dito: que é o próprio pensamento, pois coloca a vontade como princípio do Estado<sup>174</sup>. Porém, como concebeu a vontade tão-somente sob a forma determinada de vontade individual (o mesmo fará Fichte mais tarde) e a vontade geral aparece não como racional em-si e para-si da própria vontade mas como comunidade [*Gemeinschaftliche*] emergente das vontades individuais conscientes, a associação de indivíduos no âmbito do Estado é vista como contrato e, portanto, encontra o seu fundamento no livre arbítrio dos juízos opinativos, logo, no consentimento popular expresso»<sup>175</sup>.

Para o filósofo, a vontade objectiva é o racional em si no seu conceito, quer seja ou não conhecido do indivíduo, todavia é no Estado que o homem tem existência racional<sup>176</sup>. A vontade subjectiva, ligada ao livre-arbítrio pode em nada se assemelhar à vontade objectiva<sup>177</sup>.

---

anders als der Begriff der *Gesellschaft*?», MARX, *Brief an Ludwig Feuerbach*, 11. August 1844; MEGA<sup>2</sup>, vol. III/1, p. 63.

<sup>174</sup> «Este essencial, a unidade da vontade subjectiva e do universal, é o todo ético e na sua figura concreta, o Estado», «Dies Wesentliche nun, die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt der Staat.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 111.

<sup>175</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258; TW, vol. 7, p. 399. Aproveitamos a trad. de José Lopes Alves, presente *O Estado da Razão: da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana: sobre os princípios da filosofia do direito de Hegel*, Lisboa, Edições Colibri, 2004, p. 191.

<sup>176</sup> Interessante a seguinte nota, quer salientando o papel da educação na formação do indivíduo, quer criticando, como sempre, uma permanência no ponto de vista de satisfação egoica e subjectiva. «Toda

Hegel critica a posição contratualista de Rousseau; é clara a crítica ao filósofo francês por este colocar o conceito de vontade no domínio do livre arbítrio e da decisão contingente. Para o filósofo alemão o contrato social, como união das vontades privadas a uma suposta noção de vontade geral é assentar o contrato social precisamente no domínio do livre arbítrio.

Hegel vê a relação entre o indivíduo e o Estado não de uma forma imediata, como em Rousseau, mas mediada socialmente (ainda que de forma inquestionavelmente hierarquizada). É que, para o filósofo alemão, a filosofia política não é uma ciência empírica que toma o real pela análise da empiricidade de uma realidade social imediatamente existente. O tema da mediação não só entre os indivíduos e na sociedade, mas também na mediação com a história inscrita na realidade fazem da filosofia hegeliana uma filosofia da história, do mundo e da marcha da consciência da liberdade no mundo. A história findaria somente quando a liberdade (no sentido hegeliano) fosse universalmente atingida.

Aliás, bem se sabendo a influência do filósofo francês na Revolução Francesa, Hegel não deixaria de alertar que, seguindo a doutrina política de Rousseau, a revolução, mais cedo ou mais tarde só poderia acontecer<sup>178</sup>. O Estado tem tal importância (como ordem racional universal) na doutrina política hegeliana, que só pensando uma alteração provinda na/da ordem interna do Estado faria sentido a mudança. Isto é, seria não renunciar às instituições estatais e suas leis mas racionaliza-las, de dentro.

O filósofo, embora um grande admirador de Rousseau e da Revolução Francesa (dos adquiridos nascidos com a revolução), pretendia para a Alemanha, não uma revolução social, mas uma alteração e evolução dos paradigmas sociais e

---

a educação aponta para que o indivíduo não permaneça algo de subjectivo, mas se torne objectivo, no Estado.», «Alle Erziehung geht dahin, daß das Individuum nicht ein Subjektives bleibe, sondern sich im Staate objektiv werde», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 111.

<sup>177</sup> Crítica a Von Haller. Von Haller foi um pensador e filósofo da restauração na Alemanha, partidário de um Estado de raízes feudais, que haveria de ser o teórico predilecto de Frederico Guilherme IV, o romântico que seria o senhor rei do trono da Prússia entre os anos de 1840 e 1861. Para este ponto, ver: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258; TW, vol. 7, p. 399 – 406.

<sup>178</sup> Veja-se, na análise ao § 258 das *Grundlinien*: Eugène FLEISCHMANN, *La Philosophie Politique de Hegel*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, pp. 258 – 259.

políticos, reivindicando uma legislação social (inexistente na dividida Alemanha de seu tempo).

Para isso seria fundamental pensar a relação entre o direito privado e o direito público que, na filosofia hegeliana, se baseia em certa medida na obra *De L'Esprit des Lois*, de Montesquieu, procurando a dependência das leis privadas do carácter particular do Estado.

Para Hegel, à esfera do direito privado e da realidade subjectiva (tomadas na sua imediatez) falta a necessidade real da relação, e mantém-se abstracta a igualdade de conteúdo obtida<sup>179</sup>. Só na identidade do dever e do direito se afirma a liberdade concreta do indivíduo. O direito sem o dever não é direito e o dever sem direito não é dever, eles só existem e estão mediante a unidade da sua relação. Com efeito, a manter-se o direito somente na sua esfera, ele é tomado apenas na individualidade da protecção – só com o dever o círculo se fecha. O sentido de dever, como de direito, numa relação normativa de Estado, estreita, de inter-dependência constante exigem um controlo apertado e produzem, inevitavelmente, uma sociedade orientada segundo a regra, rígida, de obrigação e vínculo ético-normativo.

O conceito de união do direito e do dever é uma das condições mais importantes para a força interna dos Estados que nela está contida<sup>180</sup>, ou seja, o dever, no Estado, existe como direito e não como hipostasiação progressista de um dever sempre colocado num raio futuro e infinitamente inatingível.

A liberdade concreta do indivíduo só existe na realidade do Estado<sup>181</sup> e é a constituição<sup>182</sup>, como base segura do Estado, bem como da confiança e dos

---

<sup>179</sup> «Se, porém, um objecto – por exemplo, o Estado – não fosse *mesmo* nada conforme à sua Ideia (isto é, antes, não fosse mesmo nada a Ideia do Estado), se a sua realidade (a qual é a dos indivíduos autoconscientes) totalmente não correspondesse ao conceito, a sua alma e o seu corpo ter-se-iam separado; aquela voaria para as regiões defuntas do pensamento, este desintegrar-se-ia nas individualidades singulares [ou isoladas].», «Wenn aber ein Gegenstand, z. B. der Staat, seiner Idee *gar nicht* angemessen, d. h. vielmehr gar nicht die Idee des Staates wäre, wenn seine Realität, welche die [der] selbstbewussten Individuen ist, dem Begriffe ganz nicht entspräche, so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt, jene entflöhe in die abgeschiedenen Regionen des Gedankens, dieser wäre in die einzelnen Individualitäten zerfallen», HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, TW, vol. 6, p. 465.

<sup>180</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 261; TW, vol. 7, pp. 407 – 410. Esta frase representa bem o conservadorismo da filosofia política de Hegel nas *Grundlinien*.

<sup>181</sup> «O Estado, em si e para si, é o todo ético, a realização da liberdade; e é objectivo absoluto da razão que a liberdade seja real.», «Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der

sentimentos cívicos dos indivíduos que sustenta os pilares da liberdade pública pois, por elas, é racional e real a liberdade particular, e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade<sup>183</sup>.

O Estado hegeliano não é um «Estado natural». A Natureza não é livre. O Estado é o reflexo do Espírito, o Espírito é livre, ele é sempre livre, e se determinados povos não vivem em liberdade, eles mais cedo ou mais tarde a alcançarão, porque o Espírito acabará por se reconhecer nele mesmo através do povo e uma vez reconhecido nele mesmo ele sempre rejuvenescerá, retomando o seu caminho, livre.

Como o Estado, para Hegel, é onde vive a comunidade dos seres racionais, ele é, de alguma forma, o Estado racional:

---

Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder*, § 258; TW, vol. 7, p. 403.

Z. A. Pelczynski fala da distinção entre três tipos de liberdade: «Hegel distingue três tipos de liberdade. [...] Na esfera do direito o homem é livre quando pode fazer aquilo que quer na medida em que respeite o mesmo direito nos outros homens, isto é, age dentro dos limites dessa reciprocidade. Na esfera da moralidade, [a liberdade] consiste na autonomia da consciência individual *vis-à-vis* com todas as regras externas e estamentos que demandam a conformidade. O mais alto tipo de liberdade – na esfera ética – é a orientação da vida de cada um segundo os princípios da comunidade, claramente entendida e deliberadamente aceite, e com a segurança de que os restantes membros da comunidade agirão da mesma forma», «In the sphere of right a man is free when he can do what he wants provided he respects the the same right in other men, that is, acts within the limits of reciprocity. In the sphere of morality freedom consists in the autonomy of the individual conscience *vis-à-vis* all the external rules and standards which demand conformity. The highest type of freedom – freedom in the ethical sphere – is the guidance of one's actions by the living, actual principles of one's community, clearly understood and deliberately accepted, and in secure confidence that other community members will act in the same way.» Z. A. PELCZYNSKI, «*The Hegelian conception of the state*», *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*, A collection of new essays, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. Achamos mais correcto falar de uma só liberdade, da liberdade, e não de três tipos de liberdade, pois a liberdade da esfera ética, é a liberdade que tudo abarca.

<sup>182</sup> A crítica de Marx, quanto à universalização do homem no direito (de uma forma abstracta e segundo paradigmas burgueses) à maneira da filosofia do direito de Hegel, é avassaladora: «O homem real é reconhecido somente na figura do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro* é reconhecido somente na figura do *cidadão abstracto*», «Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen Individuums*, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstracten citoyen* annerkannt.», MARX, *Zur Judenfrage*, I, MEGA<sup>2</sup>, vol I/2, p. 162.

<sup>183</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 265; TW, p. 412.

«Assim o universal não se cumpre nem tem validade no interesse e saber particulares, nem os indivíduos vivem simplesmente como pessoas privadas<sup>184</sup>».

«Contra o Estado não existe mais do que a opinião, o desejo individual, as trivialidades do entendimento<sup>185</sup>».

#### **4.8. Das relações entre a Religião [*Religion*] e a Política [*Politik*], e entre a Igreja [*Kirche*] e o Estado [*Staat*]**

Embora o Estado seja como que o Espírito objectivado no mundo terreno, o Espírito enraizado no mundo, é uma confusão pensar-se que é a religião a base do Estado, o que não quer dizer que entre religião e Estado não exista qualquer relação<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Este ponto é muito importante, quer em consonância com a prevalência da universalidade concreta do Estado, tendo como circunscrição a universalidade do género humano, neste caso como todos os cidadãos filhos de um mesmo Estado, não valendo o interesse privado acima do interesse comum, tal como presente no livro de Eric Weil: «ni l'universel ne vaille et ne soit accompli sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particuliers, ni les individus ne vivent pour ce dernier (l'intérêt particulier) comme des (de simples) personnes privées.», Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 58.

<sup>185</sup> «Contre l'État il n'y a que l'opinion, le désir individuel, les platitudes de l'entendement.», Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 46.

Para Hegel aquele que ousa alcançar a verdade, não pode ficar pelo nível do entendimento: «O pensar enquanto *entendimento* queda-se pela rígida determinidade e pela sua diferentidade [, ou seja, o rasgo de *diferença* que ostenta] face a outras [determinidades]; um tal abstracto limitado vale para ele [entendimento] como subsistindo e sendo por si.», «Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.» HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 80; TW, vol. 10, p. 169. Tradução de José Barata-Moura.

<sup>186</sup> A filosofia de Hegel é uma filosofia da mediação. «A mediação não é senão a igualdade movente consigo próprio, ou ela é a reflexão em si própria, o momento do eu que é para si, a pura negatividade, ou, baixando da sua pura abstracção, o *simples devir*», «die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache*



O conteúdo da religião é a verdade absoluta, embora encerrada na forma do sentimento, da representação e da fé.

A verdade, na religião, realiza-se sob a forma de representação, da imagem, mas essa representação a todo o momento admite e exige a transposição à linguagem do conceito<sup>187</sup>. Este ponto é importante e é por ele que os assuntos da religião não devem confundir-se com os do Estado, pois que «o espírito divino deve penetrar no mundo de maneira imanente». É da imanência do Estado que a religião como instituição nasce, ela não é algo de transcendente ou superior em relação ao conceito de Estado; assim, a mediação efectua-se e resolve-se numa mesma esfera. A religião como instituição nasce do Estado e não segundo um qualquer postulado estabelecido no nefasto além.

Convém não esquecer, tema que ao qual aqui não será dado destaque, que, também acerca da religião, Hegel fale de uma necessidade comum (tal como para a filosofia) de pensar o conteúdo do real e verdadeiro não partindo de uma crença ou disposição subjectiva, mas atendendo a um conteúdo objectivo, substancial, onde reside e vive *a verdade*.

Como intuição<sup>188</sup>, como sentimento, como conhecimento sensível cujo objecto é Deus, princípio e causa infinita de que tudo depende e a que tudo se refere, a religião exige que tudo se conceba do seu ponto de vista e nela tenha a confirmação, a justificação e a certeza<sup>189</sup>. Se a religião que contém a essência do imutável constitui o princípio do Estado como vontade divina, de forma alguma ela constitui o seu fundamento. O Estado é a própria vontade divina como realidade efectiva que se

---

*Werden.*», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 25. Tradução de José Barata-Moura.

<sup>187</sup> Esta ideia está contida em Eric Weil: «Mais précisément parce que le christianisme est la religion de la vérité et de la liberté, non seulement il peut, mais il doit se penser: en tant que religion, il se réalise sous la forme de la *représentation*, de l'image, mais d'une représentation qui à chaque moment admet et demande la transposition dans le langage du concept.», Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, pp. 47 – 48.

<sup>188</sup> Neste ponto é importante lembrar os filósofos Jacobi, ou Schelling, este último o grande rival filosófico de Hegel.

<sup>189</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270; TW, pp. 415 – 431.

VER: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 439; TW, vol. 10, p. 259 – 261.

desenvolve na formação e organização do mundo, dos povos, das culturas, na História.

O Estado é a razão<sup>190</sup>, a religião o sentimento. É o Estado que representa o pensamento e a razão, frente à imagem e ao sentimento; o Estado é a realidade (racional) da fé (representação)<sup>191</sup> e aqueles que permanecem no culto do sentimento, alienados pela religião, vivem encerrados na subjectividade.

Para Hegel, aqueles que ficam «presos» ao sentimento alienados pela religião, comportam-se como aqueles que não abstraíram ainda da realidade racional<sup>192</sup> as

---

<sup>190</sup> Karl Marx, recorda, no âmbito do tema que aqui tratamos e relacionando-se evidentemente com o desenvolvimento das concepções modernas acerca do direito natural e da ciência do Estado, reportando-se ao desenvolvimento da filosofia política na modernidade, que «assim, começaram, anteriormente, Macchiavelli, Campanella, mais tarde, Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte, Hegel, a considerar o Estado com olhos humanos e a desenvolver as suas leis naturais a partir da razão e da experiência, não a partir da teologia.», «so begannen früher Macchiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab, den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie.», MARX, *Der leitend Artikel*; MEGA<sup>2</sup>, vol. I/1, p. 189. Esta crítica é importante e relaciona-se com o período moderno em que o Estado passa a tomado e considerado como o Estado dos e para os homens e não como o Estado de Deus em que as instituições «divinas» medeiam o governo divino com a esfera temporal. Estes temas são largamente debatidos no direito natural moderno, aquando dos debates entre a sustentação da naturalidade do direito como «direito divino» e o direito natural a assentar primordialmente na esfera terrena, essencialmente na propriedade.

<sup>191</sup> Ver: Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 48.

Há aqui um outro ponto importante, é que nos governos despóticos, onde não há lei fundamental, a religião ganha uma enorme força. Este aspecto é salientado por Montesquieu, numa passagem muito curiosa, diz ele: «Nos Estados despóticos, onde não há leis fundamentais, também não há um repositório de leis. Disso sucede que, nesses países [onde há governos despóticos], a religião tenha tanta força: é que a religião ganha uma espécie de repositório e de permanência; e, se não for a religião, são os costumes que são venerados, ao invés das leis.», «Dans les États despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt de lois. De là vient que, dans ces pays, la religion a ordinairement tant de force: c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence; et, si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on y vénère, au lieu des lois. MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Lois*, Livre II, Chapitre 5, Oeuvres complètes, ed. Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1951, II, p. 249.

<sup>192</sup> «O que é racional – é real; e o que é real é racional». «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig». HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 24.

particularizações apenas como momento. O sentimento tem o seu lugar, quer na esfera individual, quer social, quer (ainda mais importante) numa realidade vivida por um povo<sup>193</sup>, porém, a alienação pela religião faz os homens fundarem a sua existência, a sua liberdade e os seus direitos no seio do sentimento vinculado à transcendência.

Para o filósofo, o ficar pelo sentimento inibe, proíbe, impede que o homem tenha consciência da razão; o ficar-se pela religião é um entregar-se à imaginação, à superstição e à crença fazendo da prevalência do subjectivo a sua errónea e imaginativa superioridade em face do objectivo. A universalidade da lei, que só na realidade do Estado se dá, ao ficar-se pela religião, torna tudo desprendido, fixo, particularizável (sem mediação) transformando-o em algo de subjectivo e por essa via pretendido como absoluto no vínculo à convicção mais íntima.

Com efeito, a religião vive numa universalidade concreta. Deve, por isso, o Estado assegurar à comunidade todas as garantias e protecção para que ela realize os seus fins religiosos; neste aspecto, deve o Estado comportar-se de forma liberal, e

---

Em tom de curiosidade, é de relembrar um testemunho do poeta Heine que, contando ter um dia manifestado a Hegel o muito que o indignava a proposição «o que é real é racional», o filósofo terá esboçado um peculiar sorriso, retorquindo: «Poderá significar que o que é racional, tem que ser», «was vernünftig ist, muss sein.» Duas (entre várias) interpretações são possíveis: o que é racional não tem forma de não se vir a afirmar, porque a razão é a condição do ser, pelo que nada há de possível a fazer contra; ou a razão é para realizar, o que subentende a vontade (ou a acção, ou a praxis). A propósito: Nicolin 1970 (ver qual é a obra e dar fonte), citado em João LOPES ALVES, *O Estado da Razão, da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana*, Lisboa, Edições Colibri, p. 44.

Importa ainda fazer um outro reparo, é que, para o filósofo alemão, o existente não esgota o real, pois o real é mais rico, mais profundo, mais desenvolvido que do que o que meramente aparece numa realidade imediatamente dada.

<sup>193</sup> «A religião de um povo, as suas leis, a sua eticidade, a situação das ciências, das artes, das relações jurídicas, as suas habilidades, a sua indústria, a satisfação das necessidades físicas, todos os seus destinos e as suas relações de paz e guerra com os seus vizinhos – tudo isto se encontra na mais íntima relação. Eis um ponto de vista a que Montesquieu aderiu de modo particular e com grande talento tentou desenvolver e expor.», «Die Religion eines Volkes, seine Gesetze, seine Sittlichkeit, der Zustand der Wissenschaften, der Künste, der Rechtsverhältnisse, seine sonstige Geschicklichkeit, Industrie, seine physischen Bedürfnisse zu befriedigen, seine ganzen Schicksale und Verhältnisse zu seinen Nachbarn in Krieg und Frieden, alles das steht in innigstem Zusammenhang. Es ist dies ein Gesichtspunkt, den besonders Montesquieu festhält und geistreicher Weise auszubilden und darzustellen gesucht hat», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 121.

conceder à comunidade, aos cidadãos, a opção pela religião que mais se lhe adequar, pois o Estado não deve interferir com a interioridade do que à representação diz respeito, ele deve apenas conceder essa possibilidade.

No que reporta a assuntos não da interioridade (fé e sentimento) mas da racionalidade (aqui no caso da lei) devem as religiões instituídas seguir e respeitar as exigências do Estado.

É importante salientar que o Estado se baseia, de certa maneira, numa dada religião, isto é, conforme for a religião em que vive um dado povo, assim será o Estado e a constituição. Isso não quer dizer que a religião se deva sobrepor ao Estado, que tem os seus princípios próprios em si e por si válidos<sup>194</sup>.

«Sempre que a comunhão religiosa dos indivíduos se torna uma corporação, logo fica submetida, de um modo absoluto, à alta vigilância administrativa do

---

<sup>194</sup> «O nexa consiste em que o ser mundano tem de ser temporal, num ser que se move em interesses particulares, portanto, é um ser relativo e injustificado que só alcança a sua justificação quando se encontra absolutamente justiciada a sua alma universal, o seu princípio; e tal só acontece quando se torna consciente como determinidade e ser determinado da essência de Deus. É por isso que o Estado se baseia na religião. [...]. Ouvimos muitas vezes, na nossa época, repetir que o Estado se funda na religião e, na maioria das vezes, apenas se quer dizer que os indivíduos, enquanto tementes de Deus, estão inclinados e dispostos a fazer o seu dever porque a obediência ao príncipe e à lei facilmente se pode associar ao temor de Deus. Sem dúvida, o temor de Deus, porque eleva o universal sobre o particular, pode também virar-se contra o último, tornar-se fanático e atacar o Estado, incendiando e destruindo os seus organismos e instituições.», «Der Zusammenhang ist nämlich dieser, daß das weltliche Sein ein zeitliches, in einzelnen Interessen sich bewegendes, hiemit ein relatives und unberechtigtes ist, daß es Berechtigung erhält, nur insofern die allgemeine Seele desselben, das Prinzip absolut berechtigt ist; und dies wird es nur so, daß es als Bestimmtheit und Dasein des Wesens Gottes gebußt wird. Deswegen ist es, daß der Staat auf Religion beruht. [...]. Daß der Staat auf Religion beruhe, hören wir in unsern Zeiten oft wiederholen und es wird meist nichts weiter damit gemeint, als daß die Individuen, als gottesfürchtige, um so geneigter und bereitwilliger seien, ihre Pflicht zu tun, weil Gehorsam gegen Fürst und Gesetz sich so leicht anknüpfen läßt an die Gottesfurcht. Freilich kann die Gottesfurcht, weil sie das Allgemeine über das Besondere erhebt, sich auch gegen das letztere kehren, fanatisch werden und gegen den Staat, seine Gebäulichkeiten und Einrichtungen verbrennend und zerstörend wirken.» HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 128. É também importante, neste tema, ter em atenção o Luteranismo.

Estado»<sup>195</sup>. O Estado, em Hegel, embora liberal em muitos aspectos, é de facto estreito no controlo administrativo e por isso, tomada a sua teoria no sentido de actividade ligada à divisão de poderes – e não ao Estado como conjunto de relações pessoais, sociais e económicas autênticas – pode de certo ser visto como um Estado forte e autoritário.

No que à Igreja diz respeito, Hegel critica a pretensão da Igreja de, com a sua doutrina, e afirmando-se como possuidora do conteúdo absoluto da religião, pretender como que relegar o Estado ao domínio do mundo, ao que é transitório e finito, concebendo-se a si como o domínio da eternidade, de Deus. A Igreja com a pretensão de retirar do Estado a moralidade, como se ao Estado laico apenas incumbisse a protecção da esfera da moralidade presente na Igreja. Tal propensão, apesar de ter feito sentido na história, e de ter tido as suas consequências, não faz mais sentido segundo o filósofo.

«A evolução da ideia tem mostrado, pelo contrário, que o Espírito, livre e racional que é, constitui em si a eticidade, que a verdadeira Ideia é a razão realizada e que esta é o que existe como Estado»<sup>196</sup>.

O objecto da religião é a verdade, mas como conteúdo dado, não conhece a verdade em seu conceito sob a forma de pensamento<sup>197</sup>; a religião aliena e coloca o

---

<sup>195</sup> «Insofern die religiöse Gemeinschaftlichkeit von Individuen sich zu einer Gemeinde, einer Korporation erhebt, steht sie überhaupt unter der oberpolizeilichen Oberaufsicht des Staats», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270; TW, vol. 7, p. 422.

<sup>196</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270; TW, vol. 7, pp. 415 – 431.

<sup>197</sup> «O saber da razão, não é, portanto, a mera certeza subjectiva, mas também verdade, porque consiste no acordo – ou, antes, na unidade – da certeza e do ser, ou da objectividade.», «Das Wissen der Vernunft ist daher nicht die bloße subjektive Gewißheit, sondern auch Wahrheit in der Übereinstimmung oder vielmehr Einheit der Gewißheit und des Seins oder der Gegenständlichkeit besteht.», HEGEL, *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* (1809 e ss.), § 42; TW, vol. 4, p. 123.

E ainda, essencial, a tomada da verdade na sua totalidade deviniente expressa numa das passagens mais poderosas de Hegel: «O verdadeiro é o todo. O todo é apenas, porém, a essência completando-se através do seu desenvolvimento.», «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine

indivíduo numa relação de pertença pela via do sentimento, da crença e não da razão<sup>198</sup>.

Hegel estabelece uma «separação das águas»: a Igreja não deve interferir, sob a forma do culto ou do ensino, no que é domínio da razão. A Igreja não tem a ver com a razão, com o pensamento, a Igreja lida com os conflitos interiores da opinião, à qual o Estado pode bem ser indiferente, como pode e deve combater a opinião que pretende fazer-se valer como verdade. É (também) o Estado que representa o saber, por isso é o Estado o juiz das acções da Igreja, é a ele que pertence o pensamento universal; o Estado, como a ciência possuem o mesmo elemento formal: o seu fim é o conhecimento da verdade.

A Igreja, no entanto, tem como actividade essencial no interior de si a educação do homem, na sua tarefa em busca da verdade; verdade que a princípio só poderá ser dada à representação e à memória<sup>199</sup>.

Na separação entre a Igreja e o Estado, diz Hegel que pôde o Estado afirmar-se na sua essência, valendo como a realidade moral do Espírito consciente de si. Nela pode o Estado valer como a realização universal do pensamento, que é o seu princípio formal e que se afirma e se conhece na sua existência (na sua devenida histórica realizada e em realização permanente).

Como sempre, em Hegel, a separação não pressupõe falta de mediação: tal como as igrejas particulares contribuíram para que o Estado se fizesse valer como

---

Entwicklung sich vollendende Wesen.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 24. Traduções de José Barata-Moura.

<sup>198</sup> É interessante a observação de Eric Weil, por um lado, salientando a primazia dada à razão face à arbitrariedade individualizada ou particularizada, por outro, dando conta da racionalidade própria da religião que Hegel não descarta de modo nenhum, mas que é desenvolvida com base na razão e não na convicção de um sentimento íntimo ou na imediatez de um conteúdo divino supostamente dado: «Contra o arbitrário encarna o Estado a razão; contra o sentimento, a representação e a imagem da fé, ele desenvolve racionalmente o conteúdo racional da religião.», «Contre cet arbitraire, l'État incarne la raison; contre le sentiment et la *représentation* et l'image de la foi, il développe raisonnablement le contenu raisonnable de la religion.», Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 53.

<sup>199</sup> Para um desenvolvimento quanto a esta temática será interessante tomar em consideração a tradução do Prólogo a H. F. W. HINRICHS, *A Religião na Relação Interna com a Ciência (Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft)*, Heidelberg, 1922, levada a cabo pelo professor M. J. do Carmo Ferreira, em: G. W. F. Hegel, *Prefácios*, com tradução, introdução e notas de Manuel José do CARMO FERREIRA, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1990.

aquilo que ele é, também a Igreja, na sua separação em relação ao Estado, se pode conhecer e alcançar a liberdade e domínio que lhe são próprios<sup>200</sup>.

#### 4.9. A Constituição [*die Verfassung*]

Hegel, no §272 das *Grundlinien*, faz uma referência importante: cada poder<sup>201</sup>, separado, deve ser em si mesmo como a totalidade. É mais uma vez a questão do

---

<sup>200</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270; TW, vol. 7, p. 431.

<sup>201</sup> «Divide-se o Estado político nas seguintes diferenças substanciais:

- a) capacidade para definir e estabelecer o universal – poder legislativo,
- b) integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais – poder do governo,
- c) a subjectividade como decisão suprema da vontade – poder do príncipe. Neste se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional.»

«Der politische Staat dirimiert sich somit die substantiellen Unterschiede:

- a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, - die *gesetzgebende Gewalt*,
- b) die Subsumtion der *besonderen* Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, - die *Regierungsgewalt*,
- c) die Subjektivität als die letzte Willensentscheidung, - die *fürstliche Gewalt*, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, der *konstitutionellen Monarchie*, ist.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 273; TW, vol. 7, pp. 435.

O tema da divisão de poderes relaciona-se também com a posição de renúncia e rejeição de Hegel perante a possibilidade de existência de um Estado democrático: «A unificação de todos os poderes concretos do Estado numa existência, como na condição patriarcal ou, como na constituição democrática, a participação de todos em todos os assuntos, é por si antagónica ao princípio da *divisão* de poderes, ou seja, da liberdade evolvida nos momentos da Ideia.», «Die Vereinigung aller konkreten Staatsgewalten in *eine* Existenz wie im patriarchalischen Zustande oder wie in der demokratischen Verfassung, der Teilnahme aller an allen Geschäften, widerstreitet für sich dem Prinzip der *Teilung* der Gewalten, d.i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee.», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 542; TW, vol. 10, p. 339.

É interessante a crítica de Marx a este respeito: «Num tempo, por exemplo, e num país onde o poder real, a aristocracia, a burguesia se degladiam pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, mostra-se como dominante a doutrina da divisão de poderes, que é agora declarada uma “lei eterna”», «Zu einer Zeit z. B. und in einem Lande, wo Königliche Macht, Aristokratie und Bourgeoisie sich um die Herrschaft streiten, wo also die Herrschaft geteilt ist, zeigt sich als herrschender Gedanke die

círculo. Cada poder fecha em si o círculo da sua totalidade, mas os círculos encontram-se mediados no seio da universalidade concreta<sup>202</sup>.

Os poderes, mesmo que separados, não fogem à relação, à mediação, eles não são e estão sem relação. Cada poder fecha em si o círculo da sua totalidade, mas os círculos encontram-se mediados na unidade – uma unidade viva. «O princípio da separação de poderes contém, com efeito, como elemento essencial, a diferenciação, a razão na realidade<sup>203</sup>.»

Quanto aos sistemas de governo, para o filósofo alemão, o fundamento da classificação das constituições políticas em monarquias, aristocracias e democracias<sup>204</sup> tem a ver com a unidade substancial ainda indivisa, que ainda não chegou à diferenciação interior e não atingiu a profundidade da razão concreta, a unidade. É importante ter presente que Hegel não sustenta uma monarquia absoluta,

---

Doktrin von der Teilung der Gewalten, die nun als ein “ewiges Gesetz”», MARX, MEGA, I, A, 2, p.46.

<sup>202</sup> E mais ainda, na história universal, tema muito caro a Hegel: «A história deste aprofundamento íntimo do Espírito do mundo ou, o que é o mesmo, este desenvolvimento livre em que a Ideia liberta os seus momentos (e que não são senão momentos seus) como totalidades a partir dele e ao mesmo tempo os contém na unidade ideal do conceito, que é onde reside a razão real, a história desta verdadeira formação da vida moral é o objeto da história universal», «Die *Geschichte* dieser Vertiefung des Geistes der Welt in sich oder, was dasselbe ist, diese freie Ausbildung, in der die Idee ihre Momente . und nur ihre Momente sind es – Totalitäten aus sich entläßt und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, - die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 273; TW, vol. 7, pp. 435 – 436.

<sup>203</sup> Este tem também uma larga ressonância histórica. Montesquieu e Locke, falariam da tripartição do poder político – executivo, legislativo e federativo – embora Montesquieu viesse a fundir o executivo ao federativo e acrescentando um, o terceiro, fundamental, que seria o judicial, o poder de julgar, propondo assim divisão diversa da de John Locke. Este tema da separação de poderes, surgiu como forte argumento e sustentação contra as teorias soberanas de Hobbes e Pufendorf. Hegel, quando fala da não independentização e abstracção total dos poderes, mas no seu religamento, bem enquadrado na sua filosofia da mediação. Esta perspectiva, teria também suporte na filosofia política de Montesquieu, que falava, não de uma separação de poderes, isolando-os, independentizando-os, mas uma separação parcial, já que eles se encontravam ligados, em constante relação. Para um enquadramento, ver: MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Lois*; Livre XI, Chapitre VI, Oeuvres Complètes, ed. Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1951, II, pp. 396 – 407.

<sup>204</sup> Este tema já presente nos clássicos gregos, como Platão e Aristóteles.



despótica, aliás, a monarquia assenta na Constituição<sup>205</sup> e não a Constituição na monarquia. A lei, e não o monarca, é a alma do Estado<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> «Por isso, é essencial saber o que é a Constituição verdadeira; pois aquilo que vai contra ela não tem qualquer consistência, qualquer verdade, supprime-se. Tem uma existência temporária e não pode conservar-se: vigorou mas não pode continuar a vigorar; tem que ser abolido é algo que reside na Ideia da Constituição. Esta inteligência [das coisas] só pela filosofia pode ser alcançada. Acontecem revolucionamentos do Estado sem revoluções violentas quando a inteligência [das coisas] é universal [isto é, quando todos a partilham]; as instituições declinam, perdem-se, não se sabe como – cada um resigna-se a perder os seus direitos. Mas que é tempo disso, o governo tem de o saber. Se, porém, o governo, ignorando o que é a verdade, se prende a instituições temporárias e protege aquilo que vigora de um modo não essencial contra o essencial – e o que este [essencial] é está contido na Ideia -, é ele próprio derrubado pelo espírito que pressiona.», «Deswegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Konstitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, es hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Dasein und kann sich nicht erhalten: es hat gegolten, aber kann nicht fortwährend gelten; dass es abgeschafft werden muss, liegt in der Idee der Konstitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Statsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiss nicht wie, - jeder ergibt sich drein, sein Recht zu verlieren. Dass es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen. Knüpft aber die Regierung, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche – und was dieses ist, ist in der Idee enthalten -, so wird sie selbst damit von dem drängenden Geist gestürzt», HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*; TW, vol. 19, p. 113. Tradução de José Barata-Moura.

Esta passagem é crucial. Denotamos por um lado, um aviso para que a Constituição seja conforme a uma realidade viva e efectiva, depreendendo-se bem o aviso de Hegel aos seus contemporâneos para que procedessem a alterações constitucionais, pondo a Constituição conforme ao espírito do tempo sendo evitando abalos e revoluções. Por outro lado, a não ser realizada essa reforma, o próprio *Espírito* encarregar-se ia, na sua força, de trazer a mudança.

Hegel, neste contexto de 1821, assumiria uma posição mais conservadora, pelo que muitos filósofos (como G. Gentile), veriam nalguns pontos da doutrina política de Hegel os fundamentos para uma teoria política totalitária. O § 268 das *Grundlinien*, onde se denota o aprofundamento não de um sentimento cívico subjectivo, mas de um sentimento em que a consciência da individualidade é conforme à essência do sentimento de ser membro da universalidade concreta (leia-se: do Estado) é controverso a esse respeito, embora, como já foi manifestado por diversas vezes ao longo do presente estudo, é precioso tomar o desenvolvimento da obra e do pensamento político de Hegel, não particularizando este e aquele aspecto, mas tomando e seguindo o seu movimento.

<sup>206</sup> A propósito da presente citação «a lei é a alma do Estado», é de lembrar, a título de curiosidade, Hobbes: «o dinheiro é o sangue do Estado». O tema do estudo da lei vem já da Grécia e o estudo das Constituições desde Platão e Aristóteles.

O príncipe é como um símbolo, um garante, um fiel (não arbitrário) servidor da Constituição<sup>207</sup>. Para Hegel, na separação de poderes, o monarca é o único (e o seu poder é-lhe transmitido hereditariamente); no poder governamental intervêm alguns; e no poder legislativo há a participação da multidão em geral. Não se fala aqui de uma democracia participativa, pois na monarquia, não sendo democracia, não se coloca essa questão. Em democracia vive, para Hegel, a diversidade da opinião, do interesse e o conflito, sendo como um retrato da sociedade civil; só então numa monarquia constitucional viveria a harmonia em unidade no seio do Estado.

O Estado não é algo abstracto em função de realidades concretas, o Estado é o concreto real e objectivo. A racionalidade do Estado é a universalidade de suas leis, que garantem e asseguram os poderes particulares a ele subjacentes<sup>208</sup>.

Hegel, na resposta à questão de quem faz a constituição política aproxima-se em muito de Montesquieu, de quem foi um grande admirador, mas também de muitos teóricos do direito que falavam de um desenvolvimento não fruto da arbitrariedade ou da opinião (do príncipe ou dos governantes), mas algo criado pelo espírito dos povos,

---

<sup>207</sup> Vejamos a seguinte passagem de Montesquieu, bem interessante em conformidade com o acima dito: «A monarquia perde-se quando um príncipe crê exigir melhor o seu poder ao mudar a ordem das coisas do que ao segui-la; quando suprime as funções naturais de uns para as entregar arbitrariamente a outros, quando está mais enamorado das suas fantasias do que das suas vontades.», «La monarchie se perd, lorsqu'un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant; lorsqu'il ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement à d'autres, et lorsqu'il est plus amoureux de ses fantaisies que de ces volontés.» MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, Livre VIII, Chapitre VI, Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard, II, p. 354.

<sup>208</sup> «Tem de se ter em mente o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, já não haveria liberdade porque os outros teriam todos esse mesmo poder», «Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles defendent, il n'auroit plus de liberté, parce que les autres auroient tout de même ce pouvoir.», MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, Livre XI, Chapitre IV, Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard, 1951, II, p. 395. Esta passagem de Montesquieu, que aqui é recolhida para estabelecer diferenças, é um pouco controversa na relação com aquilo que temos visto ao longo do presente estudo. Esta consideração parece muito agarrada a uma concepção positivista do direito. É que como temos visto, precisamente a positividade do direito pode não reflectir a liberdade, como aliás já aconteceu em determinados momentos da história em que a teia positiva era tão severa que reflectia uma opressão imensa pelas necessidades do Estado e do seu reflexo nos seus aparelhos opressivos.

na sua tomada de consciência própria<sup>209</sup>; a liberdade não poderia realizar-se sem que a sua medida estivesse presente na consciência do povo que se forma a si mesmo<sup>210</sup>. O tema da medida é muito importante, é que a medida pode ser encarada como padrão de racionalidade para a realização do que é justo. A lei, de certa maneira, também é medida, aliás, os símbolos do próprio direito assim o reflectem<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> Este tema, presente no § 274 das *Grundlinien*, está aliás já presente em dois autores de que Hegel foi um grande admirador: Vico e Montesquieu. Veja-se: «Os governos devem ser conformes à natureza dos homens governados», «I governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati.» Giambattista VICO, *Principi di una Scienza Nuova*, cap. I, sezione seconda, LXIX, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1990, p. 520. Este tema está de algum modo já presente no tratado da *Política*, de Aristóteles.

<sup>210</sup> «A filosofia do direito não fica nem pela abstracção nem pela consideração histórica quando esta não é conforme à *Ideia*. Ela sabe que o reino do jurídico só pode surgir por desenvolvimento progressivo, e não há que saltar por cima de nenhum dos seus estádios. O Estado de Direito, porém, repousa apenas no Espírito universal do Povo. A Constituição está, portanto, numa conexão necessária com os conceitos existentes. Se, portanto, o Espírito do Povo passou a um estágio superior, os momentos da constituição que se reportam a estádios anteriores não têm mais qualquer suporte; têm de ser conjuntamente derrubados, e nenhum poder os consegue manter. Assim, a filosofia reconhece que só o racional pode acontecer, por mais que os fenómenos singulares exteriores pareçam resistir-lhe.», «Die Philosophie des Rechts bleibt weder bei der Abstraktion noch bei der geschichtlichen Rücksicht stehen, wenn diese der *Idee* nicht gemäss ist. – Sie weiss, dass das Reich des Rechtlichen nur durch fortschreitende Entwicklung entstehen kann, und keine Stufe derselben zu überspringen ist. Der Rechtszustand aber beruht nur auf dem allgemeinen Geist des Volks. Die Verfassung also steht in notwendigem Zusammenhange mit den vorhandenen Begriffen. Ist daher der Geist des Volks auf eine höhere Stufe getreten, so haben die Verfassungsmomente die sich auf frühere Stufen bezogen, keinen Halt mehr; sie müssen zusammenstürzen, und keine Macht vermag sie zu halten. So erkennt die Philosophie, dass nur das Vernünftige geschehen könne, mögen die äusseren einzelnen Erscheinungen ihm auch noch so sehr zu widerstreben scheinen.», HEGEL, *Natur- und Staatsrecht*, Vorrede; *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. K.-H. Ilting, Stuttgart – Bad Canstatt, Fromman – Günther Holzboog, 1973, vol. 1, p. 232.

<sup>211</sup> «Os símbolos são anteriores às palavras; [...] O Direito teve sempre – desde o início e ainda hoje – o seu grande símbolo ou «símbolo real» (a par de vários «pequenos símbolos»). [...] O primeiro elemento desse grande símbolo do Direito, colocado na sua parte central, é uma balança de dois pratos, ao mesmo nível, e o fiel a meio (se existe), perfeitamente a prumo. Além deste elemento há outro, para completar o símbolo, e que varia de povo para povo e ainda conforme a época. [...]

*O símbolo grego do Direito* teve diversas apresentações (formulações), sendo a seguinte a que gozou de maior popularidade: a deusa (Dikê), filha de Zeus e de Thémis, incarnando, mas sobretudo *administrando* a justiça, tem na mão direita uma espada [símbolo da força, da autoridade e do respeito]

Quanto à realização dos valores, para o filósofo, estes deveriam ser transpostos para o texto da lei fundamental, reformando e actualizando na letra legislativa as necessidades de um tempo real e presente. Para Hegel, trata-se afinal de realizar a razão na lei e no Estado evitando que ela por si se afirme e rompa a realidade na sua afirmação através da revolução. Diz Hegel que constitui a Constituição «o que existe em si e para si, o que deve considerar-se como divino e imutável e acima da esfera do que é criado<sup>212</sup>». Este ponto tanto pode subentender a realização da razão na lei fundamental garantindo o racional como protecção pela via da lei, quer, num tom mais reaccionário, a lei fundamental como ordem incontestável servindo como poder absoluto contra agitações sociais.

---

e na esquerda a balança de dois pratos [símbolo da igualdade], porém sem fiel ao meio e estando de olhos bem abertos [como que vendo tudo o que se passa em seu redor, sinal de atenção e rigor]. Era mediante essa balança que ela declarava (ora por inspiração, ora por ordem de Zeus), ou melhor, *dizia* – pois «dizer», em termos jurídicos, é «declarar *com solenidade*» – *ser justo, haver direito*, quando estivessem iguais [a medida da igualdade] os dois pratos da balança. Daí que, para os gregos, numa linguagem vulgar ou corrente, o *justo* (o Direito) é o que é visto como igual.

O *símbolo romano completo do Direito*, em tudo semelhante ao grego, teve igualmente diversas formulações ou representações, sendo a mais difundida até hoje: a deusa *Iustitia*, a incarnar, mas sobretudo a administrar a justiça, mediante o emprego da balança (de dois pratos e com o fiel bem a meio), que ela segura com as duas mãos, de pé, e de olhos vendados [simbolizando a absoluta imparcialidade, como que não vendo aqueles que estavam perante a Justiça (o Direito), tratando todos de igual forma, como iguais: a medida da igualdade]. E então haveria direito (*ius*), quando a «*Iustitia*» o *dissesse*; e dizia-o (isto é, afirmava-o com solenidade), quando o fiel (*examen*) estivesse totalmente a prumo – recto (*rectum*), perfeitamente recto.» Citado de: Sebastião CRUZ, *Direito Romano I Introdução e Fontes*, Coimbra, 2ª edição, 1973, pp. 28 e 29, ainda que com observações minhas, entre parêntesis rectos.

<sup>212</sup> Mais uma vez a dificuldade quanto à questão da imutabilidade na profundidade do movimento. A Constituição, solidez fundamental que garante, no seio da vivência do povo, a base da racionalidade, por ser ela mesma o racional em si e para si, é um espelho da racionalidade e da cultura de cada povo. Este tema é delicado. Por um lado, trata-se de adequar a realidade efectiva ao versado na Constituição, garantindo os valores e princípios nela presentes; por outro, de adequar a Constituição à realidade efectiva para que ela represente as necessidades de um dado povo, de uma dada época, de uma dada nação. Hegel, na presente obra de 1821, assumiria já uma posição mais conservadora (o filósofo do Estado prussiano?), transmitindo a ideia de que seria necessário fazer alterações para evitar agitações; isto é, reformar o escrito para evitar um revolucionamento social. É que, para o filósofo, mais cedo ou mais tarde, o Espírito sempre acabaria, forçosamente, por se reconhecer e rejuvenescer na vivência do povo.

O próprio poder do príncipe contém em si três elementos da totalidade (§ 272): a universalidade da Constituição e das leis; a deliberação como relação do particular ao universal; e o momento da decisão suprema como determinação de si de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. «Para compreender a soberania, é preciso possuir a noção do que é a substância e a verdadeira subjectividade do conceito»<sup>213</sup>. O momento de decisão suprema, de que fala Hegel, não tem a ver com o despotismo; no Estado constitucional de direito, a soberania «representa», tem a função de representação, de símbolo, de reflexo do que há de ideal nos domínios e actividades particulares; este domínio não é algo correspondente à subjectividade autónoma do príncipe, não é como que um círculo fechado na subjectividade e poder arbitrário do príncipe, mas uma relação em que os laços provêm da sua interligação com o todo; o sacrifício da particularidade pelo todo é a razão do idealismo do Estado em Hegel. Assim, o príncipe, tal como todos os poderes do Estado, estão mediados; o príncipe não está acima ou além da mediação<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> «um sie zu fassen, muß man überhaupt den Begriff dessen, was die Substanz und die wahrhafte Subjektivität des Begriffes ist, innehaben.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 278; TW, vol. 7, p. 443. Este ponto é importante. No presente trabalho, é dado o primado ao comum e não à subjectividade como condição de possibilidade ontológica. Na filosofia idealista de Hegel é para nós mais importante atender ao movimento do real (à contradição inscrita no âmago do ser), do que à correlação sujeito-objecto dada na consciência, que pressupõe evidentemente a subjectividade.

Para Hegel, «a substância é nela própria sujeito», «die Substanz an ihr selbst Subjekt ist», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 53. Para compreendermos melhor, na relação com o conceito e com o movimento da/na filosofia hegeliana: «A substância viva é, além disso, o ser, o qual, na verdade, [é] *sujeito*, ou, o que significa o mesmo, o qual na verdade é [efectivamente] real, apenas na medida em que é o movimento do pôr-se a si próprio, ou a mediação do tonar-se outro consigo próprio», «Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.» HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 25. Tradução de José Barata-Moura.

<sup>214</sup> Eric Weil fala da função do príncipe como uma função essencial de representar a continuidade quase biológica do Estado. Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 61. Este ponto é fundamental. O príncipe não é visto com e como o poder superior ao próprio Estado, mas como também ele envolvido na imanência do Estado.

A monarquia, sendo Constitucional, pressupõe uma lei à qual também o príncipe está sujeito, e não acima dela (já Fichte considerava que era a lei que governava o príncipe), ainda que ao príncipe caiba, sempre, a decisão final.

Em consonância com o que já fora dito acerca da subjectividade como instância instauradora, o príncipe é o símbolo (o seu carácter não deve ter qualquer preponderância no exercício das suas funções, uma vez que deve ser totalmente imparcial no cumprimento delas<sup>215</sup>) como personalidade real da realização do conceito. O conceito, para se realizar, precisa da forma humana (aqui através de um representante):

«Foi, pois, o elemento fundamental da personalidade, abstracta no direito imediato, que se desenvolveu através das diferentes formas da subjectividade e agora, no direito absoluto, no Estado que é a objectividade plenamente concreta da vontade, surge como a personalidade do Estado, a sua certeza de si. É a instância suprema que suprime na sua unidade todas as particularidades, que interrompe a perplexidade sem fim entre as causas e os objectos, que conclui pelo: *eu quero*, iniciando toda a acção e toda a realidade<sup>216</sup> (...) a personalidade do Estado só é real como pessoa: o monarca. A personalidade exprime o

---

<sup>215</sup> Eric Weil desenvolve a ideia de que o príncipe não será mesmo o centro e a engrenagem principal do Estado. Para tal, ver: Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 62.

<sup>216</sup> § 279. Onde João proclamara: «no início era o logos», Lutero diria: «No começo era a palavra ou o verbo», «Im Anfang war das Wort», e Goethe concluiria: «no começo era a acção!», «Im Anfang war die Tat!». Mas Heine, poeta alemão, muito influenciado por Hegel e seu grande admirador, faria o seguinte reparo: «O acto é filho da palavra, e as belas palavras de Goethe não têm filhos. Esta é a maldição de tudo aquilo que é gerado meramente pela arte.», «Die Tat ist das Kind des Wortes, und die Goetheschen schönen worte sind Kinderlos. Das ist der Fluch alles dessen, was bloss durch die Kunst entstanden ist.»

Cf. JOÃO, *Evangelho*, Prólogo, I, 1.

Cf. *Die Bibel oder ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments nach der Uebersetzung Martin Luthers. Das Neue Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1972, p. 114.

Cf. GOETHE, *Faust*, Studierzimmer, I, 1224-1237; *Werke. Hamburger Ausgabe*, Hamburg, Christian Wegner, 1650, vol. III, p. 44.

Cf. HEINE, *Die romantische Schule*; *Werke*, vol. 4, p. 232.

Citado/traduzido em: José BARATA-MOURA, *A Realização da Razão: um programa hegeliano?*, Lisboa, Caminho, 1990.

conceito como tal; a pessoa contém, ao mesmo tempo, a realidade dele. Ora o conceito só é  
Ideia e verdade com o carácter da realidade<sup>217</sup>.»

É no Estado que os momentos do conceito atingem a sua realidade. Hegel não fala propriamente de uma materialização do conceito; aliás, para Hegel, o conceito não depende da realidade efectiva, mas a realidade efectiva do conceito na realização da razão.

O Estado pressupõe a relação entre o povo e o monarca e não a oposição entre eles. Sem o monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe e só compreendendo a totalidade orgânica em si mesmo desenvolvida, em que o conceito de soberania existe e se realiza no *um* da pessoa do monarca, se faz o povo e o Estado um todo racional.

O Estado como monarquia constitucional em Hegel, é de facto muito centralizado na administração. São os funcionários na administração que defendem o que Hegel chama o interesse comum (o que denota bem as ilusões de Hegel, ao pensar ser o saber de determinados homens a comandar e servir, de dentro da administração, o interesse da comunidade); o interesse comum não é o interesse da sociedade ou de um grupo de indivíduos, mas o interesse do Estado como entidade histórica e soberana<sup>218</sup>.

O papel do trabalho, aparece também no referente às funções governativas. A abstracção da divisão do trabalho com funções concretas na governação da vida social

---

<sup>217</sup> «So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die *Persönlichkeit des Staats* ist, sein *Gewißheit seiner selbst* – dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht und sie durch das Ich will *beschließt* und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt [...]. Die Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung *Idee*, Wahrheit.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §279; TW, vol. 7, p. 445.

<sup>218</sup> «ont fini par constituer des corps de fonctionnaires destinés à défendre ce que Hegel nome l'intérêt commun, c'est-à-dire, l'intérêt non de la société, non d'un groupe d'individus, même pas de tous les individus, mais de l'État comme entité historique et souveraine.», Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 70. Esta passagem denota também bem as ilusões de Hegel quanto à independência dos «intelectuais» e dos «cultos».

surge, não de capacidades naturais que os indivíduos já possuam, mas de provas existentes para o preenchimento das funções no seio do Estado. No exercício das funções, a realização dos seus fins e o cumprimento do dever são como que as articulações entre o alcance de fins particulares (o exercício dos governantes no cumprimento do dever) e o interesse geral (a solidez do Estado). Ganha-se o hábito do cumprimento pelo dever perante o Estado. Hegel, como já anteriormente foi visto, critica o *dever-ser* kantiano pela atendência ao vínculo moral (ao imperativo categórico) e não à realidade presente do *ser*. No entanto, propriamente na sua filosofia do Estado, o sentimento/sentido de dever moral para com o Estado, na unidade vivente e hierarquizada das classes e cidadãos que o formam, é sempre fortemente vincada, dando à filosofia do Estado hegeliana um forte sentido moral, de disciplina, honra, respeito, resultantes da honra de se ser membro do Estado.

O serviço do governo é a classe universal que tem no universal o fim da sua actividade essencial<sup>219</sup>. É que, o Estado, exerce a sua actividade governativa, administrativa e corporativa, controlando, segundo essas classes dominadoras, com as funções do governo à cabeça representado a universalidade, a dominação das classes conflituantes, conflituosas, em desgarrada confrontação. Os direitos, que se quereriam iguais, acessíveis e resolúveis, tornam-se burocráticos e complexos; a pretensão de universalizar o acesso burocratizando o aparelho torna-se controlo do aparelho e aparelho de controlo.

No que ao poder legislativo diz respeito, Hegel salienta o carácter primordial da lei fundamental. A lei fundamental tem por conteúdo a universalidade do direito, enquanto os direitos relativos às autoridades administrativas ou à regulamentação governamental, como particularidades que são, versam apenas a particularidade, em respeito para com a lei fundamental.

#### **4.10. Massa e Povo [*Pöbel und Volk*]**

A expressão «massa» designa, com mais correcção do que o termo corrente «todos», a «universalidade empírica». Como conteúdo imediatamente dado e claramente pejorativo, o termo massa, vago, disperso e sem unidade, corresponde à

---

<sup>219</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §303; TW, vol. 7, p. 473 - 474.



massa informe como aquilo que está relacionado com a conflitualidade de posições, opiniões e interesses imediatos<sup>220</sup>, mas também com a falta de organicidade, de coesão, de unidade humana como consciência absoluta com densidade concreta, real e efectiva. O filósofo toma o povo na sua empiricidade viva, considerando-o como algo disperso, múltiplo e em permanente divergência e conflito.

O termo massa, com sentido claramente pejorativo, parece relacionar-se com o idealismo de Hegel; ainda que o Espírito se saiba no povo, a dualidade uno (unidade consciente) e múltiplo (multiplicidade disforme, atomizada, desgarrada) que se torna massa, corresponde efectivamente a uma tomada da realidade empírica (humana e viva) segundo o paradigma (metafísico) da consciência universalizada.

O filósofo estabelece também uma distinção entre aquilo a que chama povo (*Volk*) num sentido mais urbano, mais burguês, e aquilo a que chama massa ou plebe (*Pöbel*) como aqueles que vivem afastados da condição urbana e burguesa, como os camponeses. Para Hegel, o povo não sabe o que quer, saber o que se quer é saber o que a razão quer e, como tal, o povo apenas se move em função do sentimento, e não da razão<sup>221</sup>.

É através das assembleias que podem ser representados os interesses dos cidadãos. A mediação é a própria função da representação. É pela universalidade (como paradigma formal e estabelecido) representada na classe universal (o governo) que se representam os interesses dos cidadãos. É fundamental ter em consideração que este assunto, à época, era amplamente debatido mas pouco praticado.

No que diz respeito às pessoas privadas, como conjunto aglomerado reunido no que se chama povo (*Volk*), esse aglomerado é *vulgus* que não deve vir à existência enquanto aglomerado informe, dissonante e disperso. Para Hegel, o povo, nesse sentido, é a condição da injustiça, da imoralidade, da irrazão que se destrói a si

---

<sup>220</sup> Já Heraclito falava dos «muitos» como algo disforme, sem unidade, como massa. Platão, numa perspectiva elitista (de cima) falava também dos «muitos». Já os jovens hegelianos, mais precisamente os irmãos Bauer, falavam dos muitos como aqueles que não tinham ainda auto-consciência (perspectiva com ressonâncias hegelianas).

<sup>221</sup> Para Hegel a razão é desenvolvida como saber de si consciente, e não a multiplicidade atomizada, dispersa e diversa. É interessante ver, para este tema e em articulação com o pensamento de Jean-Jacques Rousseau: Edmundo BALSEMÃO PIRES, *O Povo Não Sabe o Que Quer; alguns aspectos da crítica hegeliana a J. J. Rousseau a respeito da ideia de legitimidade e da origem do Estado entre 1817/8 e 1820*, Coimbra, Revista Filosófica de Coimbra nº 15, 1999.

mesma pelo selvagem modo como contraditoriamente vive, sendo assim o Estado, na sua unidade estruturante que organiza, arruma e condiciona a realidade multiforme no seu interior o universo que dá unidade à multiplicidade.

Dessa forma, que começa por ser, na realidade empírica, uma disputa entre interesses subjectivos, aglomerados, no seio do povo, em relação à posição do monarca, torna-se depois pela mediação real, através da representação do interesse público pelas assembleias, um elemento orgânico da vida do Estado (a vida no Estado não está na sua estrutura, que é também aliás criação humana, mas na vida viva no seu interior).

«Consideradas como órgãos de mediação, as assembleias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares<sup>222</sup>».

Essa mediação dá-se também em mediação com o poder governamental, para que não seja o monarca como um indivíduo isolado não sujeito à mediação, guiado pelo seu domínio e arbitrariedade, mas que se articulem os interesses das corporações e dos indivíduos e que a representação por parte do poder público nasça como que provindo de uma organicidade própria e não de um aglomerado de opiniões múltiplas e de conflitos de interesses. A representação é como que a particularidade objectiva que objectiva interesses reais, quer no seio da universalidade empírica (a sociedade civil) quer no seio da universalidade orgânica e concreta (o Estado).

---

<sup>222</sup> «Als *vermittelndes* Organ betrachtet, stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits und de min die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den *Sinn* und die *Gesinnung* des *Staats* und der *Regierung* als der *Interessen* der *besonderen Kreise* und der *Einzelnen*.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §302; TW, vol. 7, p. 471.

O indivíduo, o cidadão, pertence ao Estado pela via da representação, através de corporações, só com essa determinação objectiva é que o indivíduo se torna efectivamente membro do Estado<sup>223</sup>.

«Para o Estado, os indivíduos apenas podem ser aquilo que objectivamente são e o que podem provar ser, e por isso deve o Estado velar por esta parte do elemento representativo, tanto mais que é aí que ele se enraíza naqueles interesses e ocupações orientadas para o particular onde a contingência, a arbitrariedade e a mobilidade têm o direito de se manifestar»<sup>224</sup>. Mais uma vez aqui temos a questão da hierarquia estabelecida (por Natureza), em que a objectividade concreta de uma

---

<sup>223</sup> «Contém a sua definição geral [a do Estado] o duplo elemento: é uma pessoa e, como ser pensante, é também consciência e querer do universal. Mas tal consciência e tal querer não deixam de ser vãos, não são plena e realmente viventes enquanto se não penetram na particularidade.

Na sua esfera corporativa, municipal, etc., atinge ele a sua real e viva vocação para o universal (§ 251). É livre, no entanto, de, pelas suas aptidões e capacidade, introduzir-se em qualquer das ordens (incluindo a classe universal). «Seine allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, *Privatperson* und als *denkendes* ebenso sehr Bewußtsein und Wollen des *Allgemeinen* zu sein; dieses Bewußtsein und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern *erfüllt* und wirklich *lebendig*, wenn es mit der Besonderheit – und diese ist der besondere Stand und Bestimmung – erfüllt ist; oder das Individuum ist *Gattung*, hat aber seine *immanente* allgemeine *Wirklichkeit* als *nächste* Gattung. – Seine wirklich und lebendige Bestimmung für das *Allgemeine* erreicht es daher zunächst in seiner Sphäre der Korporation, Gemeinde usf. (§ 251), wobei ihm offengelassen ist, durch seine Geschicklichkeit in jede, für die es sich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten.» HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §308; TW, vol. 7, p. 477.

<sup>224</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §310; TW, vol. 7, p. 479 - 480. Ver opinião pública no § 316 das *Grundlinien*. «A liberdade subjectiva de os indivíduos terem e exprimirem os seus juízos próprios, a sua própria opinião sobre assuntos públicos, manifesta-se no conjunto de fenómenos a que se chama opinião pública. Nela, o universal em si e para si, o que é substancial e verdadeiro encontram-se associados ao que lhes é contrário: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, portanto, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É, ao mesmo tempo, o essencial e o inessencial.», «Die formelle, subjektive Freiheit, daß die Einzelnen als solche ihr *eigenes* Urteilen, Meinen und Raten über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches *öffentliche Meinung* heißt, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das *Substantielle* und *Wahre*, ist darin mit seinem Gegenteile, dem für sich *Eigentümlichen* und *Besonderen* des *Meinens* der Vielen, verknüpft; diese Existenz ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst, das Erkennen als *Erscheinung*; die Wesentlichkeit ebenso unmittelbar als die Unwesentlichkeit. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §316; TW, vol. 7, p. 483. É importante ter em consideração: Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 116.

existência humana no quadro social é realizável apenas no quadro do seu domínio. As classes têm as suas funções específicas, os indivíduos devem honrar as classes a que pertencem, é incontestável essa diversidade de e entre classes, sendo que cabe então ao governo orientar, administrar e dominar a diversidade no interior do Estado.

«A consciência do Espírito deve configurar-se no mundo; o material desta realização, o seu solo, nada mais é do que a consciência universal, a consciência de um povo. Esta consciência encerra, e segundo ela se regem, todos os fins e interesses do povo; tal consciência constitui o direito, os costumes, a religião do povo. É o substancial do espírito do povo, mesmo quando os indivíduos não o sabem, mas aí surge constituído um pressuposto [...] o indivíduo existe nesta substância. Semelhante substância universal não é o mundando; o mundando esforça-se impotente contra ela. Nenhum indivíduo pode ultrapassar tal substância; pode, sem dúvida, distinguir-se de outros indivíduos singulares, mas não do espírito do povo»<sup>225</sup>.

Este ponto é muito importante e em muito reflecte o idealismo hegeliano. *O Espírito é primeiro*. Embora se conheça o Espírito nos homens - e sem os homens o Espírito nem seja Espírito e o Mundo não seja Mundo – o Espírito conhece-se, mais, reconhece-se, nos povos, nos homens, no Mundo ao longo da História da humanidade. A *inteligência do povo como inteligência de si mesmo*, não é conhecida uma vez que no povo não há unidade; é apenas o governo, como classe universal, que pode tratar o povo em função da universalidade desgarrada e desigual que possui.

---

<sup>225</sup> «Was der Geist von sich weiß, davon hängt das Bewußtsein des Volkes ab; und das letzte Bewußtsein, worauf alles ankommt, ist dies, daß der Mensch frei sei. Das Bewußtsein des Geistes muß sich in der Welt gestalten; das Material dieser Realisierung, ihr Boden ist nichts anderes als das allgemeine Bewußtsein, das Bewußtsein eines Volkes. Dieses Bewußtsein enthält und ihm richten sich alle Zwecke und Interessen des Volkes; dieses Bewußtsein macht des Volkes Rechte, Sitten, Religion aus. Es ist das Substanziale des Geistes eines Volkes, auch wenn die Individuen es nicht wissen, sondern es als eine Voraussetzung ausgemacht dasteht. [...] das Individuum ist in dieser Substanz. Diese allgemeine Substanz ist nicht das Weltliche; das Weltliche strebt ohnmächtig dagegen. Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von andern einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht von dem Volksgeist.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, pp. 59 – 60.

Esta temática é densa e daria um largo debate. Não se trata de renunciar à auto-consciência nem sequer de uma incoerência com a tese da auto-consciência do Espírito nos povos e na história. Na verdade, o Espírito conhece-se verdadeiramente no palco da História. Mas aqui o facto é o de que na multiplicidade empírica, diversa e dispersa existente como povo, o divino só se conhece como sentimento, como fé ou religião, e não como unidade de uma consciência racional universalizada, una, viva.

Hegel, ao assentar certa ordem do humano não na razão mas na natureza, fica como já vimos anteriormente, preso ao domínio da «naturalidade» que para si é fixo, imutável, arbitrário, o que o impossibilita de tomar a racionalidade no interior de domínios fixos, dados, imutáveis.

## 5. HISTÓRIA E MUNDO

### 5.1. O Direito Internacional [*das Äussere Staatsrecht*] e a Mediação entre os Estados

O Estado, na concepção hegeliana, é como um círculo entre círculos (outros Estados), ainda assim, Hegel não deixa de atribuir particular importância à soberania nacional afirmada na individualidade de um determinado Estado. Aliás, a realidade do Estado é a sua própria separação em relação aos restantes, sem que por isso se possa falar de uma separação absoluta, pois tal como os indivíduos nada são na realidade se isolados dos restantes (vivem na finitude absoluta) – mas só em comunidade são e se realizam -, também os Estados não são e estão isoladamente, por estarem também eles sujeitos à mediação<sup>226</sup>, mais não seja no reconhecimento do seu poder individual (como Estados soberanos e autónomos, cada Estado que vê reconhecida a sua autonomia no exterior, deve também reconhecer a soberania daquele que reconheceu a sua), em que o direito internacional público, no ver de Hegel (ao seu tempo), não pode ser mais do que uma convenção sem força verdadeiramente obrigatória.

---

<sup>226</sup> O Estado é perfeito. Os Estados tomados individualmente não o são. Esta ideia está também presente no pensamento do filósofo francês Alexandre Kojève, amplamente influenciado pela filosofia hegeliana. Ver também: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §322; TW, vol. 7, pp. 490 – 491.

Os Estados vêem reconhecida a sua independência quer no seu interior pelo seu povo, quer no exterior pelo reconhecimento da sua individualidade por parte dos restantes. Hegel acredita na força da lei no interior do domínio da unidade do Estado; mas na construção externa de relação entre Estados politicamente organizados assemelha o direito a um paradigma de moral subjectiva assente na mera forma (vazia, sem conteúdo) e no direito (sem verdadeira força de direito) provisório, sem consistência, sem unidade<sup>227</sup>.

Para o filósofo, o direito internacional é um direito formal e abstracto uma vez que não assenta numa universalidade concreta, mas apenas numa formalidade convencional (sem carácter obrigatório, mas somente facultativo).

É interessante o aviso: para Hegel é muito claro que nenhum Estado se deve imiscuir na política interna de outro Estado, pois isso afectaria a sua soberania autónoma<sup>228</sup>.

Os Estados são totalidades que a si mesmas se satisfazem. Hegel fala na verdade de uma obrigação dos Estados cumprirem os deveres uns para com os outros,

---

<sup>227</sup> É interessante confrontar esta posição com a filosofia de Kant. Para tal, e no quadro da produção nacional, será enriquecedor ver: Viriato SOROMENHO-MARQUES, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998; também, não tanto num tom de desenvolvimento político (ainda que tendo Kant, como questão central da sua filosofia, a questão do Homem, então toda a sua filosofia é fundamental como filosofia política): Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*, Lisboa, Edições Colibri, 1995.

<sup>228</sup> Este ponto é de uma grande actualidade na realidade da União Europeia, e mesmo num contexto global. A filosofia kantiana foi (é) decisiva no delinear do projecto da União Europeia. A ideia de paz perpétua (*Zum ewigen Frieden*) foi fundamental para que, numa Europa com uma longa história de guerras e conflitos internos e externos, abalos, catástrofes, guerras civis (que se tornaram mundiais), se projectasse um plano de organização política (administrado segundo as regras da moral e do direito) com vista a ser obtida a paz em todo o mundo e em todo o género humano.

Recorde-se a conhecida passagem de Kant: «O maior problema para o género humano, a cuja resolução a Natureza o constringe, é o atingir de uma sociedade civil que administre universalmente o Direito», «Porque os Estados, em sua situação recíproca de independência, são como vontades particulares, porque a validade dos tratados assenta nessas vontades, e porque a vontade particular de um todo é, em seu conteúdo, o bem desse todo», «Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.», KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*; Ak., vol. VIII, p. 22.

Ver, HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §331; TW, vol. 7, p. 498.

embora essa obrigação se baseie apenas num dever moral subjectivo e não universal, já que do ponto de vista universal, tendo em conta a soberania particular de cada um deles, os Estados entre si encontram-se apenas numa relação de estado de natureza, a sua soberania interna está primordialmente acima da verificação dos deveres morais estabelecidos na relação exterior.

A ser mantida a soberania, essa obrigação de cumprimento dos deveres de uns para com os outros não assenta numa vontade universal constituída mas na particularidade da vontade<sup>229</sup>, que não dura eternamente, mas apenas numa determinada vigência temporal (até serem rompidos os pactos ou contratos).

A crítica da filosofia política e moral de Kant aparece novamente nesta temática quanto à *paz perpétua* kantiana, em que Hegel expressa que a paz eterna assegurada por uma liga internacional que afastaria todos os conflitos e regularia todas as dificuldades impossibilitando a solução que a guerra traz<sup>230</sup> supõe a adesão dos Estados numa concepção kantiana de moralidade subjectiva ou mesmo de uma

---

<sup>229</sup> «Porque os Estados, em sua situação recíproca de independência, são como vontades particulares, porque a validade dos tratados assenta nessas vontades, e porque a vontade particular de um todo é, em seu conteúdo, o bem desse todo», «Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbständigkeit als *besondere* Willen gegeneinander sind und das Gelten der Traktate selbst hierauf beruht, der *besondere Wille* des Ganzen aber *nach seinem Inhalte* sein *Wohl* überhaupt ist», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §336; TW, vol. 7, p. 501.

<sup>230</sup> Este tema é importante em Hegel, mas também em Kant. É que, para Kant, como aliás se verifica também no relativo às catástrofes naturais que assolam povos e terras - como abordado na sua carta a respeito do terramoto de Lisboa de 1755 - também a guerra pode, em certos casos, contribuir para um desenvolvimento da própria cultura. Mas é claro que também pode ser totalmente destrutiva e avassaladora, nomeadamente no século XXI. O professor de Königsberg dá conta de que o direito das gentes pressupõe a necessidade do Estado conservar o que é seu, não querendo com isso dizer que detenha esse Estado o direito de entrar em conflito com outro, até porque a ideia primordial no direito das gentes é a segurança dos homens na relação dos Estados politicamente organizados.

O filósofo aborda, na sua *Doutrina do Direito (Rechtslehre)*, uma suposição de declaração de guerra, onde refere que se a determinado Estado é declarada guerra, este deve fazer tudo por forma a garantir a paz no seu interior, utilizando todos os meios necessários, excepto tomando medidas que possam ultrapassar o limite na utilização das suas forças, o que demonstra a proibição de ser colocada em causa a condição dos cidadãos de um povo, para que não deixem estes de ser tratados como cidadãos legítimos, nem deixe o próprio Estado de valer, ele próprio, como pessoa moral.

Quanto a Hegel é interessante ver: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §338; TW, vol. 7, p. 502.

religião universalizante que acabaria por só poder coincidir com uma soberania particular estando assim, portanto, sujeita à contingência<sup>231</sup>.

A finalidade das relações de cada Estado com os restantes, bem como o princípio da justiça nas guerras e nos tratados, não é para Hegel um pensamento universal filantrópico à maneira kantiana, mas a realidade do bem estar ameaçado na sua particularidade.

Na realidade do Estado, na sua existência, não há uma prevalência da moral sobre a política ou da política sobre a moral, pois a moralidade objectiva é a própria política e a política só se realiza mediante essa existência objectiva e concreta da moral e não em concepções subjectivas ou subjectivantes de uma moral com pressuposto de dever-ser a realizar.

## 5.2 O Herói e a História Mundial [*die Weltgeschichte*]

É curiosa a forma de Hegel tomar o papel do herói na realização do Espírito na História Universal<sup>232</sup>. Sendo o filósofo um crítico da subjectividade (não da importância da subjectividade na relação dialéctica e na vinculação à objectividade, mas na subjectividade tomada na sua singularidade encerrada em si), também o papel do herói é visto pelo filósofo com a visão dialéctica da realização do Espírito na história e não somente no vínculo de um feito individual levado a cabo pelo herói. A marcha da razão na história como desenvolvimento e realização da consciência da liberdade.

---

<sup>231</sup> É porém pertinente dar conta de que, em Kant, o seu projecto político propenda para um regime de associações federais entre os Estados politicamente organizados, não através da representação onde a união represente um poder soberano único, mas uma associação livre, voluntária, não definitiva, sujeita a contestação e a renovações periódicas.

Fica a nota da importância do projecto kantiano na própria constituição da Comunidade Europeia, bem como na defesa, nos dias de hoje por alguns defendida, do avanço para um modelo federalista na Europa. Para este tema será profícuo ter em linha de conta os estudos do Professor Doutor Viriato Soromenho-Marques.

<sup>232</sup> «O Espírito universal não fica quieto.», «Der allgemeine Geist bleibt nicht still stehen.», HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Synopsis des Manuskripts 1820; J, p. 7. Citado e traduzido por José Barata-Moura em, *Estudos Sobre a Ontologia de Hegel, Ser, Verdade, Contradição*, Lisboa, Edições Avante!, 2010, p.104.



O herói é um indivíduo, é certo, mas um indivíduo pertencente a um tempo histórico concreto, embebido numa cultura própria, numa era determinada, e os seus feitos enquadrados na realização de uma necessidade de afirmação de uma efectivação do/no real, correspondem a um dado momento de vida de um dado povo e a uma «passada» na caminhada da realização da razão no mundo.

É que o herói, embora crente, convicto e determinado a realizar o feito a que em si se propõe, faz também parte de uma realidade mais vasta, universal, em que a realização do seu acto, uma vez consumado – não imediatamente mas no desenvolvimento de um processo maturado – se dissolve na objectividade de uma realidade mais rica do que a mera subjectividade do seu querer e intenção. E uma vez realizado o seu fim, o papel do herói termina<sup>233</sup>.

Hegel não foi um filósofo revolucionário (no sentido político, embora o tenha sido na filosofia), e a concepção idealista da realização do Espírito na História por parte de uma singularidade heróica que leva a cabo a realização de um enorme feito da evolução da humanidade, está fortemente vinculada ao pendor idealista de Hegel, como se os feitos alcançados na História pelos homens fossem resultado dos feitos de um grande homem, e não de todos aqueles que, apesar de não ficarem para a «História», a são e foram na verdade.

A transformação de paradigmas no meio social pela imposição política autoritária força, não a criar algo de novo, mas a destruir as grelhas onde querem

---

<sup>233</sup> «Se lançarmos um olhar ao destino dos indivíduos histórico-universais, vemos que tiveram a felicidade de ser executores de um fim que constitui uma marcha progressiva do espírito universal [...] quando alcançaram a sua meta, não passaram à fruição tranquila, não se tornaram felizes. O que são foi justamente a sua obra; esta sua paixão constituiu o âmbito da sua natureza, do seu carácter. Alcançado o fim, assemelham-se a cascas vazias que caem no chão. Tornou-se-lhes talvez amargo levar a cabo o seu fim; e no momento em que tal se conseguiu, morreram jovens como Alexandre, ou foram assassinados como César, ou deportados como Napoleão.», «Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, so haben sie das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zwecks [zu sein], der eine Stufe in dem Fortschritts gange des allgemeinen Geistes bildet. [...] Sie sind, wenn sie ihr Ziel erreicht hatten, nicht zum ruhigen Genuß übergegangen, nicht glücklich geworden. Was sie sind, ist eben ihre Tat gewesen; diese ihre Leidenschaft hat den Umfang ihrer Natur, ihres Charakters ausgemacht. Ist der Zweck erreicht, so gleichen sie leeren Hülzen, die abfallen. Es ist ihnen vielleicht sauer geworden, das Ihre auszuführen; und in dem Augenblicke, wo es geworden ist, sind sie früh gestorben wie Alexander oder wie Cäsar ermordet, wie Napoleon deportiert worden.» HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 100.

aprisionar os dominados. A transformação de paradigmas não nasce da cabeça iluminada de um indivíduo mas de um meio que possibilita ao indivíduo (em união) contribuir para mudança. As histórias que contam os feitos de um grande homem são as histórias que omitem as verdadeiras histórias daqueles que fizeram realmente o mundo, com seus feitos, com suas mãos, vidas, esforços (por vezes até contra a sua vontade), esses são, realmente, os obreiros da história e da humanidade.

Dada a influência de Napoleão e das tropas napoleónicas (que fizeram, pela força, mais guerra que revolução), bem como das grandes mudanças (históricas, sociais, políticas, jurídicas e económicas) da Revolução Francesa na realização da liberdade, Hegel de certa forma subentende uma teoria da revolução, entendida na obrigação (necessária) de uma efectivação do Espírito na História que, num saber si mesmo (como Espírito), age e se realiza na efectivação de uma racionalidade por si exigida na caminhada da liberdade universal.

O Espírito, sendo um outro de si mesmo na Natureza, precisa (necessariamente) segundo a doutrina hegeliana, de, assim que deixe de se reconhecer na realidade de um momento presente, se reconheça em nova realização para, no seu auto-conhecimento, se re-erguer conscientemente no mundo.

É através da acção humana, encabeçada pelos grandes heróis, pelos grandes homens mas, acima de tudo, pelo movimento unido na reunião de um povo que se alcançam e realizam os feitos da história na realização da liberdade:

«deve observar-se que, muitas vezes, se faz uma distinção entre o que o homem interiormente é e os seus actos. Na história, isto é falso; a série dos seus actos é o próprio homem. [...] Os povos são o que são os seus actos. Os actos são o seu fim<sup>234</sup>.»

«o Espírito que tem a história universal por seu cenário, sua propriedade e campo da sua realização, não é algo que vagabundeie no jogo externo das contingências, mas é, pelo

---

<sup>234</sup> «In Rücksicht dieser Bestimmungen ist zu bemerken, da oft ein Unterschied gemacht wird zwischen dem, was der Mensch innerlich ist, und seinen Taten. In der Geschichte ist dies unwahr; die Reihe seiner Taten ist der Mensch selbst. [...] Was ihre Taten sind, das sind die Völker. Die Taten sind ihr Zweck.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 66.

contrário, em si o absolutamente determinante; [...]. A passagem da sua determinação à realização é mediada pela consciência e pela vontade: também estas se encontram, de início, mergulhadas na sua vida natural imediata; o seu objecto e o seu fim são, no começo, a determinação natural enquanto tal que, em virtude de ser o Espírito quem a anima, tem infinitas pretensões, infinita força e riqueza.- Por isso, em si mesmo o Espírito é a si oposto; tem de vencer-se a si mesmo como o verdadeiro obstáculo hostil ao seu fim: o desdobramento que, enquanto tal, é um sereno produzir – pois é um permanecer ao mesmo tempo igual a si e em si na exteriorização – é, no Espírito, uma luta dura e infinita contra si mesmo. O que o Espírito pretende alcançar é o seu próprio conceito; mas ele mesmo a si o oculta, é orgulhoso e sente plena fruição nesta alienação de si próprio<sup>235</sup>».

A História é um tema fundamental em Hegel. Na exposição e movimento do presente estudo foi levada a cabo a tentativa (oxalá não gorada) de dar conta da forma como o filósofo entende o movimento na sua filosofia social, moral, política e do direito.

O real, em Hegel, não é tomado na sua imediateidade empírica (*Realität*), na sua existência particularizada ou na sua efectivação desgarrada e desagregada de um contexto mais rico, mais completo, mais desenvolvido (*Wirklichkeit*).

Tomar o presente meramente como o imediato, querer adequá-lo a um passado já defunto ou abstrai-lo da sua deiveniência histórica é não atender ao que vem sendo dito ao longo do presente estudo.

---

<sup>235</sup> «der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Feld seiner Verwirklichung hat, ist nicht ein solches, das sich in dem äußerlichen Spiele von Zufälligkeiten herumtriebe, sondern er ist vielmehr an sich das absolut Bestimmende; [...]. Der Übergang seiner Bestimmung in ihre Verwirklichung ist vermittelt durch Bewußtsein und Willen: diese selbst sind zunächst in ihr unmittelbares natürliche Bestimmung selbst als solche, die dadurch, daß es der Geist ist, der sie beseelt, selbst von unendlichem Anspruche, Stärke und Rechtum ist. So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahrhafte feindselige Hindernis seines Zweckes zu überwinden: die Entwicklung, die als solche ein ruhiges Hervorgehen ist, - denn sie ist ein in der Äußerung zugleich sich gleich und in sich Bleiben – ist im Geiste in Einem ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eignen Begriff erreichen; aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, pp. 151 - 152.

O mesmo se passa com a História. A História, para Hegel, é devenida, desenvolvimento, movimento da razão no mundo. A realização da razão tem o maior propósito: a liberdade na marcha da história mundial (*Weltgeschichte*) como realização da consciência livre.

Quando se pensa no Estado racional, ou na razão como auto-consciência universal optamos por pensar a necessidade de realização da liberdade, não no sentido de uma razão opressora, dura e rígida aliada a uma ideia de autoridade que só na sua rigidez disciplinadora e controladora possibilitaria a liberdade, mas na liberdade viva e dinâmica que vive no seu interior.

Hegel não sendo um progressista, não vinculando a razão a um dever-ser projectado numa ideia de progresso constante, é um filósofo do movimento e da tomada de consciência do Espírito na História. O Espírito aliena-se na História para se conhecer a si mesmo, a marcha da História é o sentido da realização da plenitude da liberdade através dos feitos e desenvolvimentos humanos entre os vários povos<sup>236</sup> em que o Espírito encontra em si mesmo formas viventes da sua actividade. Realizando-se o Espírito na História, ele rejuvenesce e retoma o seu caminho.

Segundo o filósofo alemão, um dado povo, em dado momento da História, reflecte a realidade actual e actualizante do Espírito; ele (o povo) floresce, cresce e desenvolve-se na realização da liberdade, até que desvanece, esmorece e perde a sua importância histórica, sendo outro povo, noutro tempo posterior, a erguer o Espírito no seu desenvolvimento<sup>237</sup>. Deste ponto de vista, vê Hegel o Espírito como a alma do mundo. Ele não considera a realização da liberdade e a tomada de consciência da liberdade na individualidade de um povo, de uma raça, de uma religião, mas na universalidade do género humano (marca humanista do pensamento hegeliano) representando aos «olhos» e pela «mão» do Espírito, um determinado povo numa

---

<sup>236</sup> «A história universal é, portanto, em geral a explicitação do Espírito no tempo, do mesmo modo que a Ideia se desdobra no espaço como Natureza.», «Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raume die Idee als Natur auslegt.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 154. Ora a Ideia, desdobra-se no espaço como natureza realizada na sua imutabilidade eternamente realizada, e no homem, na devida de uma realização constante de racionalidade exigida.

<sup>237</sup> HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 347; TW, vol. 7, pp. 505 – 506.

determinada época histórica, a liberdade consciente e activa como reflexo da vanguarda do Espírito no mundo terreno.

Assim, «o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. Tal consciencialização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado<sup>238</sup>.» A realização do homem<sup>239</sup> social dá-se na universalidade concreta e o seu ser concreto passa pela consciência da abstracção à consciência e realização na sua concretude (em Hegel, pela realização auto-consciente do seu ser enquanto conceito).

«A história universal, além disso, não é o mero tribunal do seu *poder*, isto é, a necessidade abstracta e sem razão de um destino cego, mas [pelo contrário], como ele é em si e para si *razão* e como o ser-para-si dele no espírito é saber, ela [a história universal] é o desenvolvimento necessário, apenas a partir do *conceito* da sua liberdade, dos *momentos* da razão e, assim, da autoconsciência e da sua liberdade – [a história universal] é a explicação e a realização do *espírito universal*»<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> Crítica subjacente ao cosmopolitismo kantiano e importância dada à unidade de uma soberania nacional.

<sup>239</sup> É nítido que o próprio Hegel, a propósito do cerne da sua filosofia teria como principal tarefa «não: conhecer Deus, mas aquilo a que se chama: o homem.», «nicht, Gott zu erkennen sondern, was man heisst, den Menschen.» Cf. HEGEL, *Glauben und Wissen*; TW, vol. 2, p. 299. Também, neste pendor, parece Karl Rosenkranz apontar, na biografia de Hegel, que Hegel, por Weltgeist, «entendia, não deus, mas a humanidade na sua totalidade», «nicht Gott, sondern die Menschheit in ihrer totalität verstand.» Cf. Karl ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844), II, Die phänomenologische Krisis des Systems bis 1807; ed. Otto Pöggeler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 206.

É recorrente que o humanismo tenda a assentar os seus pressupostos em pressuposições metafísicas. O humanismo, procurando e defendendo a universalidade do género humano, depreende uma consideração com sustentação inevitavelmente metafísica. Sem dizer que Hegel fuja completamente a esse plano, talvez seja mais enriquecedor e proveitoso tomar a compreensão da filosofia social e política hegeliana no seu aprofundamento especulativo de base ontológica (ainda que traços de metafísica apresente).

Ver também, para o tema «the focus on men» na filosofia social e política de Hegel: Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 140 – 154.

<sup>240</sup> «Die Weltgeschichte ist ferner nicht das blosse Gericht seiner *Macht*, d. i. die abstrakt und Vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er an und für sich *Vernunft* und ihr

### 5.3 FIM DA HISTÓRIA [*Ende der Geschichte*]

«A história universal vai de Leste para Oeste, pois a Europa é pura e simplesmente o fim da história universal, a Ásia o começo. (...). O Oriente sabia e sabe apenas que *um* é livre, o mundo grego e romano que *alguns* seriam livres, o mundo germânico sabe que *todos* são livres. A primeira forma que, portanto, vemos na história universal é o *despotismo*, a segunda é a *democracia* e *aristocracia*, e a terceira é a monarquia»<sup>241</sup>.

---

Für-sich-Sein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewusstseins und seiner Freiheit, - die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 342; TW, vol. 7, p. 504.

Também: «O ponto de vista universal da História filosófica do mundo não é abstractamente geral, mas concreta e absolutamente actual; com efeito, é o Espírito, que eternamente está junto de si e para o qual não há passado algum. [Ou é a Ideia].», «Der allgemeine Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist nicht abstrakt allgemein, sondern konkret und schlechthin gegenwärtig; denn er ist der Geist, der ewig bei sich selber ist und für den es keine Vergangenheit gibt. [Oder er ist die Idee].», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 22. Fica bem claro neste excerto de que o Espírito está eternamente junto de si, para ele não há passado algum pois ele permanece sempre idêntico na sua força e poder; a actuosidade dele é permanente, o que não vai em contrário com o facto de ser nos homens, nos povos, na história, que ele ganha a consciência de si mesmo; a História filosófica do mundo é o Espírito concreto e real que se realiza nos homens, no seu saber, nos seus feitos e caminhada de evolução no/do Mundo, é aí que o Espírito se conhece a si mesmo.

<sup>241</sup> «Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. [...]. Der Orient wusste und weiss nur, dass *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, dass *Einige* frei seien, die germanische Welt weiss, dass *Alle* frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der *Despotismus*, die zweite ist die *Demokratie* und *Aristokratie*, und die dritte ist die *Monarchie*.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; TW, vol. 12, p. 134. Esta passagem é muito forte, quer pela crítica à alienação pelo divino vivida no Oriente, quer pela crítica à escravatura nos mundos grego e romano mas, essencialmente, para mostrar que a filosofia política de Hegel não é uma filosofia do totalitarismo em que o monarca é como que um monarca despótico como muitas vezes se quer fazer crer. Para tal, basta juntarmos a este ponto o que foi dito, no presente estudo, acerca da Constituição.

Convém atentar ao facto de que esta alusão à monarquia não se trata da monarquia do *ancien régime*, nem do restauracionismo, mas sim, como temos vindo a ver no decorrer do presente estudo, uma monarquia constitucional pensada e modelada segundo os adquiridos da Revolução Francesa, que eram, à altura, os ideais da liberdade, da igualdade e da propriedade<sup>242</sup>. Embora na obra que aqui tratamos Hegel assumisse já uma posição mais conservadora, o que, por um lado, terá a ver com a instabilidade sentida nos ideais liberais que outrora houvera defendido<sup>243</sup>.

Deixar o pensamento de Hegel no passado, fixá-lo no que já foi, no petrificado, no «morto<sup>244</sup>», é fazer precisamente o oposto daquilo em que ele assenta (numa dialecticidade permanentemente<sup>245</sup> presente). É por isso, e, mais importante ainda, porque a liberdade é para ser realizada na universalidade do género humano, isto é, em todos os povos, em todas as culturas, em todos os lugares do mundo.

A Europa representar o fim da história universal e o facto do mundo germânico (à época de Hegel) «saber» que todos são livres (mesmo que não o fossem ainda) não quer dizer necessariamente que realizada a razão e a liberdade (como adquiridos legalmente admitidos e instituídos) na Europa, a história da realização da liberdade terminasse.

A consciência da liberdade universal, não é uma consciência abstracta, formal, mas uma consciência que se adquire pela realização concreta da liberdade. É com a

---

Eric Weil sustenta que, para Hegel, a lei é a alma do Estado, permita-se o acrescento de que não se trata de qualquer lei mas somente aquela que reflecte as exigências racionais de uma realidade presente e viva no seio da universalidade concreta.

<sup>242</sup> O lema: *Liberté, Égalité et Fraternité* seria posterior.

<sup>243</sup> Ainda assim, como já anteriormente foi dito, o modelo mais adequado para Hegel seria a República.

<sup>244</sup> Este termo lembra o título do livro do filósofo neo-hegeliano Benedetto Croce: *Cio Che E Vivo E Cio Che E Morto Della Filosofia Di Hegel* (1907). Na tradução para a língua portuguesa: Benedetto CROCE, *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*, traduzido por Vitorino Nemésio, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933.

<sup>245</sup> É interessante ter em conta: António JOSÉ DE BRITO, *Razão e Dialéctica*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005. Lembramos também: Giovanni GENTILE, *La Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, G. Principato, 1913.

efectivação da liberdade universal (com o género humano como medida<sup>246</sup>) que pode dar-se a consciência individual da liberdade universal.

«A determinação pormenorizada é, na sua natureza geral, lógica, mas, na sua natureza mais concreta, deve aduzir-se na filosofia do Espírito. O que aqui se deve indicar a propósito deste abstracto é que a primeira fase, enquanto fase imediata, cai dentro da já mencionada submersão do Espírito na naturalidade, em que ele existe apenas em individualidade sem liberdade (é livre um só). Mas a segunda é o seu êxodo para a consciência da sua liberdade. Esta primeira libertação é, porém, imperfeita e parcial (são livres alguns), porquanto promana da naturalidade mediata, por conseguinte, a ela se refere e nela se encontra, enquanto momento, enredada. A terceira fase é a elevação desta liberdade ainda particular à sua pura universalidade (o homem é livre enquanto homem) – à autoconsciência e ao sentimento de si próprio da essência da espiritualidade»<sup>247</sup>.

O presente trabalho, mais não pretendeu do que explorar e apresentar um estudo da filosofia social, política, moral e do direito de Hegel, findando (embora aberto à dialecticidade) com o tema da liberdade e do fim da história.

Francis Fukuyama, aliado de um duvidoso neo-conservadorismo, defendeu no seu famoso livro *The End of History*<sup>248</sup>, o término da filosofia política fundada na

---

<sup>246</sup> Lembramos o conhecido frag. B1 de Protágoras: «O homem é a medida de todas as coisas».

<sup>247</sup> «Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretern aber in der Philosophie des Geistes anzugeben. Es ist von diesem Abstrakten hier nur dies anzuführen, daß die erste Stufe als die unmittelbare innerhalb des vorhin schon herausgehobenen Versenktseins des Geistes in die Natürlichkeit fällt, in welcher er nur in unfreier Einzelheit ist (Einer ist frei). Die zweite aber ist das Heraustreten desselben in das Bewußtsein seiner Freiheit. Dies erste Losreißen ist aber unvollkommen und partiell (Einige sind frei), indem es von der mittelbaren Natürlichkeit herkommt, hiemit auf sie bezogen und mit ihr, als einem Momente, noch behaftet ist. Die dritte Stufe ist die Erhebung aus dieser noch b e s o n d e r n Freiheit in die reine Allgemeinheit derselben (der Mensch als Mensch ist frei), - in das Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Wesens der Gestigkeit.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; TW, vol. 12, pp. 155 – 156.

<sup>248</sup> Livro que transmite uma leitura centrada no político como exercício de poder, sem atender a factores fundamentais e primeiros como a realidade social e as vivências reais de um quotidiano vivo, optando por conduzir os argumentos sempre no domínio do politicamente instituído, do sistematizado e dos resultados possíveis no exercício político-administrativo, nunca levanta questões quanto às causas



história à maneira de Hegel, já que a prova seria a do Estado moderno hegeliano ter sido possível e ter sido mesmo realizado (através do seu modelo e adquiridos), as pessoas e os povos teriam então alcançado a liberdade (de propriedade inclusivamente). Fukuyama propõe então uma leitura de base económico-liberal<sup>249</sup> para novos desenvolvimentos futuros. Centra-se, aliás este autor, na visão do resultado, descurando o movimento, o processo. Toma o resultado instituído ao invés do movimento permanente<sup>250</sup>. A liberdade, de que tanto se fala após os adquiridos, não é somente a liberdade na letra da lei, a liberdade de propriedade (ou a propriedade da liberdade?), a liberdade de imprensa (de que Hegel era crítico), mas a liberdade viva e inalienada, quer do Espírito quer da formalidade material.

A crítica de Kojève fez também «escola» nas doutrinas existencialistas, psicanalíticas e hermenêuticas francesas, desacreditando a razão absoluta e a sua dimensão supostamente objectiva e totalizante, descortinando-a, no que considerava o filósofo russo ser decisivo, e dando-lhe uma carga e pendor acentuadamente subjectivo (mas também dialéctico) de relação. Mesmo o tema do Fim da História ocuparia o filósofo hegeliano, que rejeitaria a absolutização do Estado homogéneo à maneira de Hegel dado o seu fracasso e suas consequências políticas e históricas. Lembramos, como mera nota sempre reforçada ao longo do nosso estudo: a

---

da existência de teorias sociais mas sempre demonstra um pensar atendente aos efeitos do exercício das teorias, ficando assim restringido (por si próprio) a uma visão pobre e reduzida da complexidade e diversidade do real. Faz então por, servindo os seus propósitos, ressaltar factos e elementos filosóficos sempre desligados de um aprofundamento doutrinar ou de pensamento autónomo para “retirar algumas pontas soltas” desligadas do contexto filosófico efectivo, por forma, apenas, a servir de mostra de erudição com vista à comprovação (manipulada) de premissas já à partida pressupostas.

249

<sup>250</sup> «No que Hegel diferia de Fontenelle e dos historicistas mais radicais que se lhe seguiram era no facto de não acreditar que o processo histórico se prolongaria indefinidamente, mas sim que caminhava para um fim com o estabelecimento de sociedades livres no mundo. Por outras palavras, haveria um *fim da história*.», «Where Hegel differed from Fontenelle and from the more radical historicists who came after him was that he did not believe that the historical process would continue indefinitely, but would come to an end with an achievement of free societies in the real world.», Francis FUKUYAMA, *The End Of History And The Last Man*, New York, The Free Press, Maxwell Macmillan International, 1992, p. 64. Mais importante, segundo o desenvolvimento da presente tese, é, o considerar a realização da liberdade para todos os homens, em igual medida, e não o facto de Hegel contemplar, ou não, um *fim da história*.

concretude da universalidade é em função do movimento no seu interior. O concreto não é concreto sem a dialéctica do abstracto.

Karl Marx e Friedrich Engels, enormes críticos, grandes admiradores e, de certa maneira, percurssores de Hegel, haviam já pensado, numa linha diversa - quer metodologicamente, quer na concepção política e económica da relação - de Fukuyama ou Kojève<sup>251</sup>, a política hegeliana, insistindo não na realização do Estado, mas na prática (com fundamento materialmente dialéctico) necessária contra um modelo burguês (a fim de contas, não só burguês, mas de classe) historicamente e estabelecido causador da realidade política, social e económica de desigualdade, exploração e alienação vivida no mundo.

Tal como a caminhada da liberdade humana estará ainda no começo (o que faz ressoar de alguma forma o eco de Kant), terminar esta dissertação só traz a certeza e convicção não de um fim, mas de um começo. Assim, findando o presente estudo – ainda que o próprio se abra à dialecticidade do conhecimento, da experiência e da cultura -, só três máximas podemos decerto, à maneira hegeliana, conservar (*aufhebung*): a mediação permanente na diversidade; a unidade englobante da multiplicidade; o significado absoluto, da verdade.

---

<sup>251</sup> Deve ter-se em consideração num estudo aprofundado quanto ao autor e a sua relação com a filosofia hegeliana: Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, pub. R Queneau, Paris, 1947.

## Bibliografia<sup>252</sup>

- Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, Positions, Paris, Editions Sociales, 1976.
- Shlomo AVINERI, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Pedro M. S. ALVES, *Studia Kantiana, Interpretação e Crítica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- Edmundo BALSEMÃO PIRES, *Povo, Eticidade e Razão, Contributos para o Estudo da Filosofia Política de Hegel*, Coimbra, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.
- José BARATA-MOURA, *A Realização da Razão: um programa hegeliano?*, Lisboa, Caminho, 1990.
- José BARATA-MOURA, *Marx e a Crítica da «Escola Histórica do Direito»*, Lisboa, Caminho, 1994.
- José BARATA-MOURA, *Materialismo e Subjectividade, Estudos em torno de Marx*, Edições Avante!, 1997.
- José BARATA-MOURA, *O Outro Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- José BARATA-MOURA, *Sobre Lênine e a Filosofia, Reivindicação de uma Ontologia Materialista Dialéctica com Projecto*, Lisboa, Edições Avante!, 2010.

---

<sup>252</sup> A referida bibliografia não esgota o leque de obras consultadas ou utilizadas na nossa dissertação. Aqui se referirão aquelas mais utilizadas ou, simplesmente, as que maior influência e peso tiveram quer no desenrolar dos trabalhos, quer no processo de maturação do mesmo. Diversas traduções foram utilizadas nos idiomas português, francês, espanhol, italiano e inglês, são só referidas na Bibliografia as edições originais. Este trabalho não teria de maneira nenhuma sido possível sem o recurso a obras traduzidas, nomeadamente as de língua portuguesa que, apesar de não abundarem em número, revelam-se de uma importância fulcral no estudo, investigação, desenvolvimento e manutenção quer da própria cultura portuguesa, quer do diálogo, conhecimento e compreensão no mundo do conhecimento.

- José BARATA-MOURA, *Estudos Sobre a Ontologia de Hegel, Ser, Verdade, Contradição*, Lisboa, Edições Avante!, 2010.
- José BARATA-MOURA, *Totalidade e Contradição, Acerca da Dialética*, 2ª edição aumentada e revista, Lisboa, Edições Avante!, 2012.
- Ernst BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe, Werkausgabe*, Berlin, Suhrkamp, 1977.
- Ernst BLOCH, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel; Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 8, 1977.
- Bernard BURGEUIS, *La Pensée Politique de Hegel, Paris*, Presses Universitaires de France, 1968.
- Bernard BURGEUIS, *Le Droit Naturel de Hegel 1802 – 1803. Commentaire*. Paris, Vrin, 1986.
- Luis CABRAL MONCADA, *Filosofia do Direito e do Estado*, Coimbra, Coimbra Editora, I, 2ª edição, 1966.
- Manuel J. CARMO FERREIRA (trad., e notas), *Prefácios*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1990.
- Manuel J. CARMO FERREIRA, *Hegel e a Justificação da Filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992.
- Francis FUKUYAMA, *The End Of History And The Last Man*, New York, The Free Press, Maxwell Macmillan International, 1992.
- Benedetto CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), Bari, Gius. Laterza & Figli, 1967.
- Eugène FLEISCHMANN, *La Philosophie Politique de Hegel*, Paris, Éditions Gallimard, 1992.
- Antonio GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1975.
- Giovanni GENTILE, *La Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, G. Principato, 1913.

- Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.
- Nicolai HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Gruyter, 1960.
- Martin HEIDEGGER, *Über Den Humanismus, Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 3. 1970.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Theorie Werkausgabe, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 6. 1970.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 7, 1970.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Theorie Werkausgabe, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. 8, 1970.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauß 1831; ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag – Günther Holzboog, 1974.
- Jean HYPPOLITE, *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1983.
- Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, pub. R. Queneau, Paris, 1947.
- Thomas HOBBS, *Leviathan, The Collected Works of Thomas Hobbes*, Routledge Thoemmes Press, 1994.

- Jacques d'HONDT, *Hegel Secret*, Paris, Press Universitaires de France, 1968.
- Jacques d'HONDT, *Hegel en son Temps (Berlin, 1818-1831)*, Paris, Éditions Sociales, 1968.
- Jacques d'HONDT, *De Hegel à Marx*, Paris, Press Universitaires de France, 1972.
- Jacques d'HONDT, *Hegel et l'Hégélianisme*, Paris, Press Universitaires de France, 1982.
- António JOSÉ DE BRITO, *Razão e Dialéctica*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- António JOSÉ DE BRITO, *Esboço de uma Filosofia Dialéctica*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer.
- Immanuel KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer.
- José LAMEGO, *O Essencial Sobre a Filosofia do Direito do Idealismo Alemão*, Coimbra, Coimbra Editora, 2011.
- John LOCKE, *The Second Treatise of Government, Political Writings*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1980.
- José LOPES ALVES, *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da razão política*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983.
- José LOPES ALVES, *O Estado da Razão: da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana: sobre os princípios da filosofia do direito de Hegel*, Lisboa, Edições Colibri, 2004.
- Pierre MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Éditions Maspero, 1977.
- Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe*, I; *Opere*, ed. Ezio Raimondi, Milano, U. Mursia & C., 1969.
- Vasco de MAGALHÃES VILHENA (org.), *Marx e Hegel (Marx e o “caso” Hegel)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1985.

- Herbert MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1969.
- Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843); MEGA<sup>2</sup>, vol. I/2.
- Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), Heft III, VI; MEGA<sup>2</sup>, vol. I/2.
- Karl MARX & Friedrich ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, MEGA<sup>2</sup>.
- Oswaldo MARKET, *A Revolução Kantiana e o Idealismo Alemão*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Lois*, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1951.
- György LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (1948), Einleitung; *Werke*, Neuwied – Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, vol. 8, 1967.
- Franca PAPA, *Logica e Stato in Hegel*, Bari, De Donato, 1973.
- Zbigniew PELCZYNSKI (ed.), *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*, A collection of new essays, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Adriaan T. PEPERZAK, *Modern Freedom, Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2011
- Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*, Lisboa, Edições Colibri, 1995.
- Leonel RIBEIRO DOS SANTOS e José GOMES ANDRÉ(coord.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, *Regresso a Kant, Ética, Estética e Filosofia Política*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2012.
- Jean Paul SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- Viriato SOROMENHO-MARQUES, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

- Benedictus de SPINOZA, *Ethica, ordine geométrico demonstrata*, ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914.
- Benedictus de SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, ed. J. van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, M. Nijhoff, 1914.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat Social; ou, Principes Du Droit Politique*, Paris, Oeuvres complètes, Gallimard , 1964.
- Franz ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, München-Berlin, 1962.
- Charles TAYLOR, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- John E. TOEWS, *Hegelianism, The Path Toward Dialectical Humanism. 1805-1841*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Eric WEIL, *Hegel et l'État, Cinq Conférences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.



